STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

X

C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE. — *The Ummah — An analytic Approach* 5

R. ARNALDEZ. — *La pensée religieuse d'Averroès. III. L'immortalité de l'âme dans le Tahâfut* 23

A. JEFFERY. — *Ibn Al-'Arabī's Shajarat al-Kawn* 43

E. TYAN. — *Méthodologie et sources du droit en Islam* 79

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — *Un problème de sociologie juridique. Les terres « communes » en pays d'Islam* 111

O. TURAN. — *L'Islamisation dans la Turquie du Moyen Age* .. 137

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLIX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

X

C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE. — *The Ummah — An analytic Approach* 5

R. ARNALDEZ. — *La pensée religieuse d'Averroès. III. L'immortalité de l'âme dans le Tahâfut* 23

A. JEFFERY. — *Ibn Al-'Arabī's Shajarat al-Kawn* 43

E. TYAN. — *Méthodologie et sources du droit en Islam* 79

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — *Un problème de sociologie juridique. Les terres « communes » en pays d'Islam* 111

O. TURAN. — *L'Islamisation dans la Turquie du Moyen Age* .. 137

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLIX

THE UMMAH — AN ANALYTIC APPROACH

Islam knows of one community only, namely the community of the faithful, *ummah.*

When trying to grasp the meaning of this concept, one may first of all look for its operational significance in the process of its formation. That is to say, the process in which the entity denoted by this word was formed simultaneously with the meaning of the term.

The circumstances are well known. The pattern of urban life of the then traditional, heathen Middle-Eastern societies, as exemplified in the commercial centre Mecca, was in one of its periods of malaise. The cult underwent a process of secularization that was stimulated by the impact of alien, if partly related, notions and practices. As is normal under the conditions, the position of the cult is symptomatic of the whole socio-cultural process; what from a religious point of view is secularization, is disintegration from a more general point of view. This is the process, due to the impact of which many a Middle-Eastern culture has ultimately had to give in to the sand of the desert. It is also usual under such conditions that people react against the impending dangers. The reaction, no doubt, is to a considerable extent conditioned by the existing, if decaying, patterns.

Now as we know, prophetism is one of the usual reactions in the period and in the atmosphere under review here. Whatever the prophecies contained, impending doom and possible salvation belonged to the main ingredients of the prophetic message. One of the social corollaries of this sort of prophetism is the isolated position of the prophet, the person in intimate commun-

ication with the deity, over against the community to which he belongs. This even obtains of the successful prophet, who gathers followers around himself. His 'school' or potential community is bound to be considered, by all those concerned, insiders and outsiders alike, as a social entity existing by itself, obeying its own norms. It has its own pattern, distinct from the pattern of the community from which its members have isolated or at least segregated themselves.

The remarkable thing about the prophet Muhammad's reaction against the decay of Meccan socio-cultural reality was the combination of a complete failure and a complete eventual success in giving a new impetus and new co-ordinates, and in this manner a new lease of life, to traditional Arab society. He saved his society from being overrun by the desert, by means of what, in retrospect, is a combination of fundamental change in some respects and maintenance of basic elements in certain other respects. The fundamental change has mostly to do with central religious concepts; the continuity is borne out by such things as their actual impact upon socio-cultural reality.

What happened was that Muhammad, a member of Meccan aristocracy, turned against the traditional pattern of community life. Over against the prevailing disintegration he postulated the absolute unity of an omnipotent God. Rather than to go in for a mystical attitude that tends to counterbalance the awareness of lack of consistency in life by means of an other-worldly unity in personal, innermost experience—as under conditions of a more naturalist heathenism is usually the case—he seems to have been in accordance with the mood of the times in his part of the world, by claiming the absolute rights of God Almighty as a primordial reality relevant to, and effective in, daily life—both immediately, in the law, and eschatologically, in the judgment. It is interesting to read what Nathan Söderblom, perhaps the first to have seen the link between decaying heathenism and mysticism, has to say about the (differently directed) events here under review.

"Naturally there arise phenomena of decay, when a sacral system does not fulfil any more its temporal function as a

source of power for a tribe, a people, a period, or a civilization. Such a decay happens mainly in one of two ways. Firstly, their sacred character may invest an unduly large sector of available forces with the spell of inefficacy. (...) The second radical symptom of decay is of an opposite character. Confidence in the power of sacred things ebbs away. (...) In such periods of collapse and decay a kind of denudation takes place. (...) People desert the upper storey which has gradually been erected by the sacred system. The winds of heaven begin to purify the air in those high regions. But down in the depths the atmosphere is still strongly saturated with sacredness. (...) 'Atheism' or, better, the lessened importance of official worship for the life of men may go hand in hand with a curious concentration of the very essence of a nature religion. Typical examples are provided by the Arabs at the time when Muhammad appeared, and by (...). Here the nature of religion of antiquity reveals itself as a force in 'society' and as a source of power for a civilization homogeneous by common descent or by common settlement. (...) Among Muhammad's Arabs, too, (...) the naive affirmation of life sang its swan-song. (...) But then the ancient civilization, with a strength born of despair, closes its ranks around the centre of sacredness, in order to extract from it energy for its last survival. Sacredness in primitive religion is a matter of society." (Translated from *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1926, p. 176-177.)

With this last remark, to which is added (p. 178) a reference to *muruwwah*, virtue in the classical Arab sense of the word, Söderblom refers to the ideas of Goldziher. In how far he is right in doing so may be seen from the following quotation from Goldziher's treatment of this matter.

"Its originality (i.e. the originality of Muhammad's doctrine) lies in the very fact that Muhammad was the very first to oppose, with energetic consistency, these tenets of the Arabian philosophy of life."

"Deep and irreconcilable is the contrast between the moral philosophy of the Arab world and the ethical doctrines which the Prophet preached. If we try to express this contrast by two slogans, we cannot find more significant terms than the

two words *Dîn* and *Muruwwa*, the first denoting the religion of Muhammad, the second the *virtus* (...) of the Arab."

"In the field of social organization, if we compare the views, based on ancient tradition, of Arab paganism, with the doctrines of Islam, we are faced with a sharp and, it would seem, almost irreconcilable opposition." (Translated from *Muhammedanische Studien*, I, Halle 1889, pp. 12, 13, 40.)

The apparent contradiction between Söderblom and Goldziher disappears from the very moment one adopts the ready assumption that both, when approaching things in the way they did, had at the back of their minds the phenomenon that subsequently has been labelled revivalistic movement (or as it is nowadays styled, revitalization movement), as the mechanism behind the facts of which they gave their essentially descriptive, static picture. This is the concept used, e.g., by Anthony F. C. Wallace ("Revitalization Movements", *The American Anthropologist*, 58, 2, April 1956). His working hypothesis is that "a revitalization movement is defined as a deliberate, organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture". He is careful to delimit its operational significance: "A species has been recognized and certain characteristics (selected, of course, in the light of the author's theoretical interests) described, after the fashion of natural history. More abstract descriptions, in terms of the interaction of analytic variables can only be suggested here".

For our present purpose, the fact that the concept of revitalization movement allows for a definition in such a manner that the phenomenon of the rise of Islam could be brought within its scope, need not be saluted with more than a casual interest.

Our point is that, beyond its usefulness to bridge the views of Goldziher and Söderblom, there hardly is a need for a unifying concept that would bring the whole of Muhammad's activities under one heading, as long as one can just as well try to understand it from the point of view of its double-edged impact. From this point of view, both Söderblom and Goldziher are right, with the restriction that their method did not allow them many possibilities beside the eclectic treatment of certain particular isolated images of reality.

Now this is finally getting us where we want to be. Revelatory religion may be said to stand for maximization of the religious aspect of human (including socio-cultural) life. In a way, this tends to be turned into a dimension apart. This tendency implies the possibility of (re-)considering life, as a whole and in its details, from a new vantage point.

Now this can produce a new way of approaching community life—of understanding it, to be precise, from the angle of pre-established, absolute norms to which it must correspond. The resultant understanding assumes shape in the postulate of a new, unequivocal, single, in a way absolute (or at least reflecting absolute norms) criterion for what constitutes a community.

The community concept thus engendered breaks away, of necessity, from the tradition of community criteria, much in the same way as prophetic religion breaks away from traditional (say, heathen) religion. This breaking away, however, occurs in such a manner as to imply the maintenance of certain interrelationships between the new conceptions and coordinates, and the old ones from which they break away.

There are two ways of indicating these relationships, both of them setting out from the recognition that logically the notions resulting from the way of thought of prophetic religion need not imply any direct relevance to those resulting from traditional religion (and vice versa).

One way is, to consider the new notions as implying certain rather fundamental criticisms as regards the pre-existent ones. By introducing the relatively novel concepts of chosen people, church and *ummah* respectively, the trend of thought engendered by the prophetic religions postulates one single, unequivocal criterion for membership of the 'new' community, namely (common) faith in God Who reveals Himself. Thus they implicitly criticize the vague and ever varying, ever expansive complex of criteria for unity (and implicitly for membership) of the traditional socio-cultural units. What is more, they do so in what is, from their own point of view, a most fundamental manner.

The other way is to consider the newly introduced notions as

postulating an idea of community that is much more abstract, much more an ideal thing in a way, than the complex, yet extremely real, kind of community of the traditional view. This, however, must mean that these new notions need not be capable, by themselves, to achieve their own realization in just the same empirical manner as the traditional notions do. After all, it should not be overlooked that the traditional notions are, in a way, *a posteriori*, whereas the novel ones are *a priori* in a most emphatic sense. Basically they are normative rather than empirical or realistic.

Now the remarkable consequence (to be elaborated for the *ummah*, below) is that whilst wanting realization and whilst not embodying the possibilities for this realization, these novel notions cannot but become interwoven with the traditional ones which they criticize and from which they differ categorically and fundamentally,—which in a way they *have* eliminated.

This is why one can say that the concept of *ummah* presupposes the so-called alternative concepts of community. And this is also why, to the statement thus understood, one may add a most crucial remark, namely that it is in the friction between the two complementary sets of mutually exclusive notions that one finds the centres of motive force determining the life of the communities engendered by the prophetic religions, which can thus indeed be understood as a self-perpetuating process. We shall elaborate this point below.

There are widely varying manners of rationalizing this necessary friction into being a motive power. This, however, is a subject matter that leads deeply into the analysis of theological and philosophical ways of reasoning. Moreover, it need not be the social scientist's most immediate concern. For him it suffices to realize that here he has struck at the root of a self-perpetuating socio-cultural process. He knows now that he will not be able to study the concepts of *ummah* and, for that matter, church and chosen people, unless he takes them to be most existentially interwoven with the ever variable appearance of what is logically their alternative. And as far as this alternative is concerned, it matters little whether this

should be traditionally known by fixed names (e.g. tribe or nation as interrelated with *ummah*), or whether it threatens to disappear behind its own unlabelled complexity (as, e.g., that expansive strategic-economic-administrative kind of community seems to have done, which pushed the *ummah* far beyond the frontiers of the Arab peninsula).

In short, whilst breaking away from the existing community tradition (that runs all the way from most primitive isolated tribe or clan to the modern nation state), the community concepts of the revelatory religions, combining real and metaphysical dimensions, do not actually supersede these, even if fundamentally and theoretically they are meant to *have* abolished them. In fact, they themselves cannot but accept the permanent threat of corrupting their own 'ideal' essence by entering upon a most intensive, most operative and most contaminating relationship of active, stimulating friction with them.

To demonstrate what this means one may point to the present encounter between *ummah* and nation, as two determinative concepts of community unison. Nation is a concept that completely lacks unequivocal determination, simply by being so traditional as to combine, expansively and extensively, any rationalizations as to criteria of unison. (To make it workable for analytic purposes, one could hardly say more than that under modern world conditions a nation(-state) tends to be a quantitatively optimum socio-cultural unit.) Now the point here is that in the encounter just referred to we find a situation that distantly parallels the conditions in Arabia at the time of Muhammad's death. What is more, the procedure to be applied in this encounter cannot, to the present writer's mind, be basically different from the one applied then. In other words —and here we strike a point often overlooked by Westerners investigating these matters—to a Muslim the problem of nationhood cannot be envisaged but in terms of what scope can be practically and empirically allowed to the operative effect of the concept of nation, *within* the co-ordinates of the permanenly valid, comprehensive concept of *ummah.*

Just by way of pointing to an interesting sideline, the same could not be said of Christian reactions or approaches to nation-

hood. The reason may well be that one-sided stress is laid in Christianity on the metaphysical, eschatological aspect of the church. Even so, Christianity has been facing, during a considerable part of its existence, the problem of nationhood, in its various appearances and modifications, which Islam has recently come to face. Besides, both have naturally had their full share of having to face other variants of the traditional community concept.

To resume the line of argument, W. Montgomery Watt, quoting Snouck Hurgronje, says: "Muhammad, it cannot be too firmly insisted, was in no wise a socialistic reformer but the inaugurator of a new religion". (*Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, p. 98-99.) If this is correct, there can be little doubt that his function—and this is what the social scientist is interested in, not his personal views and intentions only—must also have been that of somebody leaving deep traces in socio-cultural reality.

What happens is that Muhammad fails to function, in his own community, as the relatively secluded, yet, as far as his impact goes integrated, prophet initiating and to a certain extent realizing the necessary revitalization. His relative seclusion turns out to be so much of an actual isolation that things develop into the dilemma of either consummating the seclusion by formal segregation or giving up the prophetic mission altogether. In either way, a failure. The way chosen, however, leads to ultimate success. In so far at least, that the practical segregation that was effectuated, was eventually followed by an unforeseeable if perhaps premeditated come-back.

But in the intermediate phase the decisive thing had happened to the little band of followers who had remained attached to the prophet even when he left for what after all proved to be temporary exile (and not, what should have been the natural thing in accordance with the order of decaying Arab society, the loss of one social existence and, in the best of cases, its replacement by another). They had become incorporated in a formally and materially new and independent community, to which also belonged those Medinese citizens who, by taking

an oath of protection and allegiance to the Prophet, had made the *hijrah* possible as a proposition not requiring a complete change-over of social *Angehörigkeit*.

Now it is of course possible to try and define the character of this new phenomenon, for which even a new word had been coined—*ummah* (1).

Such things, then, are bound to come up for discussion, as, whether it is or is not a tribal, a religious or a local community (*ibid.*, p. 241). But it seems that more important, as a clue for further research, is the same author's finding that "*ummah* was the sort of word that could be given a new shade of meaning; and it also was capable of further development subsequently" (*ibid.*, p. 240). After all, in order to attain longevity and in order to achieve a lasting impact as one of the central co-ordinates of an ever expanding community, a concept needs nothing more urgently than poly-interpretability. Definitions are definitely less important.

In view of this, it is perhaps better to get over our inborn need for definitions and to forget, for a while, the defining connotations implied in such 'translations' of the word *ummah* as 'community (of the faithful)'.

If the neologism *ummah* was to have any operational significance during the period (*sc.* in the process) of its formation, it must have been that of being the abstract entity (the rationalization, the concept) standing for (or symbolizing) the cohesion of all Muslims as Muslims, as a conscious cohesion made explicit. Once it had come into existence as an abstract entity, a living concept in its proper linguistic setting, it could, reversely, act as a force maintaining and stimulating this same cohesion. Therefore, symbol of cohesion and cohesive force all at once.

It is worth in this connection to recall Renan. He too seems to have become aware of the futility of defining concepts of this kind, even though his trouble was not with cross-cultural

(1) Comp. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, p. 240f.; Snouck Hurgronje, in : *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G.-H. Bousquet and J. Schacht, Leiden 1957, p. 10 : "Those who linguistically or ethnically or locally belonged together in such a way that God can make known to them His will by one envoy form an *umma*".

definition. Tired of the disputes that raged about definitions of 'nation' (definitions in terms distantly echoed by Montgomery Watt's triad of tribal, religious and local community), Renan tries to break away. He characterizes the nation as the will to live or to be together. What we find now is that basically this is just another definition—this one in (unwarranted) psychological jargon. But in its breaking away from the earlier ones, it is something different. It represents a first attempt at a functional approach. As a functional approach it stands in need of clarification. But it can be used to make us aware of new possibilities to replace the defining approach to a social phenomenon by one that might enable us to see the phenomenon 'at work'. (Comp. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*?, Paris 1882.)

In view of these considerations it seems useful to introduce here a research tool called 'social identity'. The concept is meant to be a comprehensive indication of a self-perpetuating process, including the factors involved therein, due to which certain phenomena, common to a number of people, gain their recognizability, their character, their form, their appearance. It is experienced 'from inside' as well as 'from outside'. It is not merely cohesion; cohesion is its presupposition. Identity is the maintaining factor in cohesion, its mechanism of control through feed-back. In short, social identity is a complex of experiential data, observed as one reality, which is the self-perpetuating, autonomous function of one case (or, single process) of social cohesion. As such, it is a resultant case of osmosis between reality and its supra-individual image.

We propose therefore to take social identity as a general tool of analysis as regards socio-cultural process, and to consider *ummah* as a concept that would make this kind of analysis possible in the specific context of Islam.

Once one sees concepts as *ummah* or, for that matter, nation, in this analytic light, it becomes once more clear why Renan's attempt did not liberate him from his shackles of ineffective definition. What he needed was not definition in other terms, that was yet again definition. He needed an altogether

different approach, not depending upon definition or, to say it less politely, upon labelling.

We are in the same position. We want, nowadays, to see how the concept of *ummah*, or rather the aspect of reality it denotes, does actually work. What is this thing that simultaneously acts as a symbol of cohesion and as a cohesive force? Why is its appearance, both present and past, hardly ever in 'pure' form; why are there always 'admixtures' of other kinds of community?

We have stated above that the notions of community life introduced by Muhammad's prophetic message break away from those prevailing in his day. We have to remind ourselves, as social scientists, that socio-cultural process seldom makes a clean slate. In fact, in a case like this, the very need for a concept like *ummah* to become realized, interferes with its 'pure' realization. In order to be what it is, it must be expressed, it must gain an appearance. Now this it cannot possibly achieve but in terms of its ambivalent (or complementary?) relations with the *Umwelt*, the surrounding world, the socio-cultural realities to which it remains attached for the very reason that it is meant to be segregated from them.

In other words, its expression, its actual realization could not but remain under the impact of the co-ordinates of the very socio-cultural structures and patterns from which it was meant, by the persons constituting it, to distinguish itself fundamentally and, if possible, in every detail (1).

(1) This point is seen with exceptional clarity (and interpreted in his own way) by M. Bennabi, *Vocation de l'Islam*, Paris 1954, p. 23-24. « Le monde musulman connut sa première rupture à la bataille de Siffin, en l'an 37 de l'Hégire, parce qu'il contenait déjà — si peu de temps après sa naissance — une contradiction *(sic!)* interne : l'esprit djahilien en lutte avec l'esprit coranique ».

To be sure, the two spirits he distinguishes are in a way his own extrapolations, but symbolically they are quite relevant. Significantly he adds the following sentence to this statement: « Ce fut d'ailleurs un demi-converti, Moawya, qui brisa une synthèse en principe établie pour longtemps, peut-être pour toujours, grâce à l'équilibre entre le spirituel et le temporel ». To his mind, whatever good results this synthesis may have produced culturally, « toute cette brillante civilisation n'était qu'une dénaturation de la synthèse originelle réalisée par le Coran et fondée sur l'équilibre de l'esprit et de la raison *(sic!)*, sur la double base, morale et matérielle, nécessaire à tout édifice social durable ». The quotation is addit-

Now this sort of thing must imply a categorical refutation of the reality from which one wished to be segregated; yet it boils down to a refutation of those things that have become consciously realized. Its practice is a consistent attempt to establish alternatives, complemented by silent maintenance or adoption of such elements as either are not subject to conscious realization of their existence and function, of for which no viable alternatives are available.

Now this is one way of 'explaining' the variability of impact of such concepts as *ummah* (or, as it is more often said, the shifts in its meaning). At the same time it explains how one can say that Muhammad failed and was succesful at the same time.

It should be recognized first of all, it seems, that the meaning of *ummah*, when the word was introduced, was vague. It could not be other than vague. A new word is not adopted unless a new thing seeks expression, and new things, in socio-cultural reality, are in their formative stage. What does this imply? That there exists a group of people who do not care what the Meccans think of them (1), who, in their togetherness, will not hesitate to act towards Meccans in a way they would under no other circumstances ever have dreamed of. Socially, their *point de ralliement* is the Prophet in his prophetic function and in the position of complete authority consequently incumbent upon him. Religiously, it is the prophetic message carried by the Prophet and the truth it postulates as the primordial centre of human life. Practically, it is the socio-cultural-

ionally interesting as it shows how this intellectual Muslim, like so many of his brothers in Islam, seeks the cause of actually experienced dissatisfaction in matters of historical and/or fundamental character, which however remain inadequately analyzed in their own considerations.

(1) An interesting statement which, with due apologies, is quoted here regardless of its context, is the following: "The superseding of tribal affiliation as the only effective identification of the individual by identification with the social body of Islam, which was at the same time more comprehensive in its terms of admission (and therefore potentially more powerful) and superior in its ideological adaptation to actual conditions in the focal points of Arabian life"... (etc.) (G. E. von Grunebaum, *Islam, Essays on the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, The American Anthropological Association, Memoir no. 81, 1955, p. 31).

religious centre of gravitation in which these analytically distinguished elements are amalgamated beyond practical distinction or separation.

No need to add that a social identity of this sort is not adequately handled when labelling it as tribal or non-tribal community, or other distinctions of that sort. In order to be real, it will have to adopt all sorts of elements, and the most welcome are those that fit the main outline of the pattern just indicated.

One point needs further clarification. The word we used for the conscious coherence in question was, explicit; not, formal or formalized. Explicitness, as far as concepts standing for social identity are concerned, can be regarded as a mid-way position in between, on the one hand, implicitness in the sphere of faith and, on the other hand, formal expression in the sphere of social organization. It is neither one nor the other, yet—a more important observation—it does not tend to develop into a position of its own, distinct and independent from the two others. It is rather some kind of osmosis between, on the one hand, formal organization and, on the other hand, unsubstantial, suppository or imaginary reality in terms of faith and in the manner of a guiding principle. What counts, moreover, is not so much the two poles between which this osmosis is supposed to take place, but, almost exclusively, the osmosis itself seen as a socio-cultural process.

All this is by no means exceptional. Examples of similar or parallel situations are abundant, both in the history of religions and in that of socio-political institutions. What seems to be typical of Islam is that any attempts that have, incidentally, been made to force a solution of this situation (which, no doubt, often must have assumed the appearance of a dilemma, particularly to non-Muslims) have failed to achieve lasting results.

The main determinant for this circumstance must have been the fundamental comprehensiveness of *ummah*, as a function of the concept of *Islām*. Besides, there was the, in a way exceptional, relationship between the Prophet and his *ummah* during the period of its formation, combined with the solutions improvised to fill the gap in the fulfilment of the functions he used to hold, after his death.

Thus, the *ummah*, seen as a symbol of cohesion, could remain active as a *point de ralliement* for all Muslims—exerting an impact in terms of feeling, thus perhaps fit to be approached by social psychology, rather than in any other terms (1)—long after it had lost the characteristics that might have made it fit to correspond, in some way or another, to the definitions so many non-Muslim observers are tempted to play with when trying to grasp its 'meaning' (2).

The conclusion of this paper must be that the history of Islam can, in a way, be written as the history of the manner in which this primordially functional entity, the *ummah*, has been realized under the prevailing conditions of the day, which have been its supposed co-ordinates (3). In the same manner, the position of Islam at a given moment can be studied in terms of the manner in which Muslims try to understand, and in understanding it, to realize, the *ummah*.

One example may illustrate the interesting possibilities that open themselves to this approach. In this paper we have occasionally had to mention the apparent logical contradiction between the accepted uniqueness of *ummah* as principle of community cohesion in Islam, and the factual occurrence of divergent criteria, which seem to make for alternative kinds of

(1) Statements to the same effect, yet differently elaborated, in L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris 1954, p. 223.

(2) It should be noted in this connection that the *ummah* has not been incorporated in the creed. By pronouncing the *shahādah* one becomes a member of the *ummah;* one does not profess one's faith in the *ummah*. Remarkably, this essential point is usually missed by authors who, in terms of comparison between Islam and Christianity, tako great pains in accurately describing what they call the character of the *ummah*.

Comp. Jean Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949, ch. 7, « Communauté musulmane et communautés chrétiennes », esp. p. 190f.

(3) G. E. von Grunebaum (*loc. cit.*, p. 9) does not hesitate to see "the community as the true respository of the living faith...". This approach, particularly if as much stress is laid on the adjective *living* as von Grunebaum does, and if faith is taken in a sufficiently comprehensive sense, seems to lead into more or less the same direction as the approach advocated here. L. Massignon, when he tries to grasp *ummah* by indicating it as a « *théocratie laïque et égalitaire* » (*La Passion d'Al-Hallaj*, Paris 1922, p. 719), seems to be half-way between a definition in the classical sense and an analytic approach to functional characteristics (comp. idem, « *L'Umma et ses synonymes* », *Revue des Études Islamiques*, 1946, p. 151-157).

community organization occurring in the orbit of Muslim existence. We have also seen, in passing, how this issue has been approached in different manners by different minds, Muslim and non-Muslim alike. Some conceive of this issue in terms of contrast, if not contradiction—there must be, nay, there *is* no other community but the *ummah.* (1) Others consider the community principles existing besides *ummah* as residues, leaving the question unanswered whether they consider them as things that will wither away or as things that must be neglected or repressed. Yet another approach is to consider the non-*ummah* principles of community as presupposed in the establishment of the concept of *ummah;* it would seem that the notion of *communautés intermédiaires* could be brought under this heading. (2)

All these various approaches go back to one basic need, necessitated by one and the same thing. We had started out from an, often cross-cultural, definition of *ummah* that, as a definition, could not but imply the kind of contrast or contradiction here signalled. But this in its turn will inevitably call for a unifying interpretation. Basically, the whole thing is thus a piece of roundabout abstraction, that does not seem to convey much operational significance to its results.

We could get better results, it seems, from the approach advocated here, that sets out, in the analytic manner, from

(1) An interesting variant of this approach, that is based upon the sociologist's right to link together what the logician sees as a contrast if not contradiction, is T. Cuyler Young's Statement ("The Crisis in the Near East", in : S. N. Fisher, *Social Forces in the Middle East*, Ithaca, N.Y. 1955, p. 258) : "The ecumenical content in which these units have been more or less loosely welded together has been the religious commune to which they gave allegiance and in which they co-operated for larger ends". Apart from certain hesitations about the use of such words as *ecumenical* and *commune*, this way of looking at things seems to be more or less from the tribal point of view, after control from the centre of Islam had become definite. It is to be regretted that the quoted statement overshoots its mark by employing the words *welded together* rather than a term indicating some more flexible, more detached kind of semi- or quasi-integration.

The more customary point of view, that evisages this matter in terms of historical and ideological conflict first and foremost, is represented with great lucidity and brevity by H.A.R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History", in *The Muslim World*, 45, 1, 1955, p. 7.

(2) H. Gouilly, *L'Islam devant le monde moderne*, Paris 1945, p. 28ff.

ummah as a concept standing for a specific kind of social identity. In order to show what we can thus do let us first apply a distinction. For analytic purposes, the distinction between individual perspective and community perspective, in the social impact of a religious concept, should never be overlooked. Yet this is precisely what all the approaches just listed are inconsiderately doing. Theirs is a one-sided approach, and it pays to look deeper, so as to see what we get when considering this one-sidedness. The *ummah* is the unique principle of social identity valid in Islam, it makes for the only Islamic Community, of which any Muslim is a member simply by virtue of being a Muslim. This necessitates expansiveness in the way this community is realised. It also promotes elements that can become significant for experiencing the unity of this community. As we said above, the mere fact that we have here a unique principle of community organization which is meant to be, is supposed to be, realized—stresses the community, as one of the two elements in the community-individual relationship (taken as a reciprocity of perspectives in the concepts denoting social life). Consequently, the complementary element, viz. the individual human person, tends to end up in a position where 'individual' is more relevant (for the given balance in the relationship between individual aspect and community aspect), than 'person'.

Non these are considerations of a purely abstract kind that follow logically from the analytic position we have chosen. Let us thus look further, for the sociological implications. For this purpose we must remind ourselves of a quantitative element involved beside the qualitative, viz. the difference in size between the human being and the community concerned. This last is potentially maximum, as the community in question is potentially the whole of mankind (and more—think of *jinn*).

Now what are these sociological implications? Simply these. The 'individual', that is the conceptual product of this conceptual situation, is after all a human person, in whose existence the effective awareness as to the community of which it is a constituent part is bound to be less than in the case of a human being belonging to a community that, due to its cohesive

principle, is much smaller. In other words, the *ummah* as a social unit gives its member, the Muslim, probably more latitude of 'individual', non-socially-controlled, movement than any other community, religious or otherwise, can afford to do. To this effect, the existence of an absolute, divinely revealed, comprehensive, law of life not linked up with organs for detailed and effective maintenance, is a contributive factor rather than what it might at first sight seem to be, a check. Briefly, a Muslim has probably more freedom than all members of any other religious community in this world. But the impact of this freedom might ultimately render him, sociologically, a monad, notwithstanding the fact that of course logically and religiously nothing would seem to be farther from him than just this. Now here the existential need for complementing social cohesion comes in; a need that can, under the given conditions, be fulfilled only by community concepts (and realities) that are 'complementary' (in the modern, strict sense) as regards the concept of *ummah*. If thus envisaged analytically, the urge to establish well-defined relationships between *ummah* and other community principles occurring in Muslim existence can be foregone, and yet a better position to observe their joint impact upon actual conditions is gained.

After this one example of possibilities of analysis, we shall wind up by giving a few more indications of how analysis on this basis could proceed.

One particular way of envisaging the scope for tendencies, tensions and possibilities that is offered by the concept of *ummah* as it is being realized at a given moment, is to distinguish between an approach or view in absolute terms from one in relative terms. In other words, to distinguish an approach that sets out from the *ummah's* uniqueness as a basic motive power, over against one that takes its starting point in the actual fact that religiously and socially the *ummah* is not unique in the world. (1)

(1) A parallel, yet basically different, distinction has been used by L. Gardet, *op. cit.*, p. 206 : « ... Elle offre ce double caractère d'être pour eux (= les individus) l'unique communauté spirituelle, et de n'avoir pourtant sa pleine efficience que sur

The point is that this distinction as such seems to yield a fruitful dual approach to an issue that has been very much alive throughout the *ummah's* history, namely that of its unity. (1)

Or, to express in more functional terms that which seems to be meant by unity: the actual realization, at a given moment, of its coherence, the actual impact of its social identity. Crucial notions seem to be: the *ummah* is unique, the *ummah* is one and indivisible, the *ummah* is a religious-socio-cultural organism. The situation of a given moment is like the needle of a barometer, which points to a certain point on a scale on which these three notions can be read. The issue of unity may to a certain extent be handled as a practical indication of the interplay of more fundamental elements involved in the impact of *ummah* as a concept in daily life.

Within the given analytic frame of reference, we can furthermore distinguish an analysis in terms of a given moment, looking for the mechanism of the process concerned, from a diachronical analysis, looking for the trend in the process.

C. A. O. van NIEUWENHUIJZE
(The Hague)

un plan social, et comme extérieur *(sic!)* à l'homme même. Assumera-t-elle cette ambivalence *(sic!)* ? ».

And again, *ibid.*, p. 208 : « L'ummah reste prise entre le sentiment communautaire qui unit tous les croyants, et cet individualisme qui remet à chacun son « lot » de bonheur *(ḥaẓẓ)* ou de malheur, que Dieu, de toute éternité, lui a prédestiné. Aussi devra-t-elle tendre à s'organiser sur terre selon un très authentique esprit de solidarité, mais sera toujours comme déchirée entre une soif d'union totale et le respect des particularismes, voire antagonismes ».

These distinctions are echoed by A. Gouilly, *op. cit.*, p. 19ff.

(1) A characteristically modern Muslim approach to this issue is that of the famous Egyptian reformist Muhammad Abduh (1849-1905). It is available in a two-page summary by C. C. Adams (*Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, p. 59-61).

LA PENSÉE RELIGIEUSE D'AVERROÈS [1]

III. L'immortalité de l'âme dans le *Tahâfut*

L'idée de survie est essentiellement religieuse. Même réduite à celle de l'immortalité de l'âme, elle n'offre que peu de prises à l'analyse philosophique. Elle se laisse aborder sans doute, mais elle échappe à toute investigation minutieuse. Ġazālī, déjà en défiance vis-à-vis de la *Falsafa*, a eu de cette difficulté une conscience particulièrement nette. Il rappelle, dans le *Munqiḏ*, que les philosophes sont tombés dans des erreurs très graves, relativement à la doctrine musulmane, sur les trois points suivants : ils ont nié la résurrection des corps ; ils ont enseigné que les esprits séparés reçoivent seuls récompenses ou châtiments ; enfin ils ont considéré ces récompenses et ces châtiments dans l'autre vie comme étant de nature spirituelle et non corporelle. Ces trois erreurs se ramènent à un fondement unique, l'idée que l'âme seule est promise à l'immortalité. On a raison, conclut Ġazālī, d'affirmer le spirituel, mais on a tort de nier le corporel.

Il ne pouvait mieux poser la question et définir sa position. La pensée antique, de Platon à Aristote et aux Stoïciens, a cru à l'immortalité de l'âme. L'origine de cette croyance est d'ailleurs étrangère à la pure spéculation, et on sait la part que les Mystères ont prise à son élaboration. Mais il est remarquable que la philosophie n'a trouvé, pour l'étayer rationnellement, d'autre moyen que d'établir une distinction radicale entre l'âme et le corps. Le corps meurt et retourne en poussière ; le fait n'est que trop certain. Mais l'âme, dans la mesure même où elle est séparée, n'est pas liée au destin du corps. Pour le platonisme,

(1) Voir *Studia Islamica*, fasc. VII et VIII.

qui la conçoit comme un pilote dans un navire, le problème de l'immortalité est tout de suite résolu. Pour Aristote, qui fait de l'âme la forme du corps, la difficulté est beaucoup plus grande ; néanmoins la solution sera en définitive du même type que celle de Platon : il n'y a d'immortel dans l'homme que l'intellect agent, pur de toute matière, exempt de toute relation à la matière, aux organes du corps, et qui, au moment de la naissance, entre en lui de l'extérieur (θύραθεν). Mais ce n'est plus par toute son âme que l'homme est immortel. En outre, les textes du *De Anima* sont si peu précis qu'on a pu les interpréter de façons diverses et opposées. Le problème essentiel est de savoir si cet intellect agent est vraiment nôtre, s'il est personnel, ou s'il n'est pas plutôt, comme le pensait déjà Alexandre d'Aphrodise, une partie ou un fragment de l'intellect universel auquel chaque homme participerait. D'ailleurs, ceux qui s'appuient sur ce passage pour chercher des arguments en faveur d'une immortalité personnelle ou non, lui accordent peut-être une portée qu'il n'a pas, car le Stagirite se propose d'y résoudre un problème de psychologie, à la rigueur de métaphysique de la connaissance, et ne se pose nullement la question de la destinée de l'homme après sa mort. On peut donc sans doute utiliser les éléments qu'il fournit, mais à coup sûr pour une fin qui n'est pas la sienne. Aristote est surtout préoccupé de ce monde, non de l'autre.

Nous arriverons à la même conclusion en examinant l'aspect moral. Chez Platon, ce qui est moralement, mystiquement pur (καθαρόν) se trouve très étroitement lié à ce qui est ontologiquement pur, c'est-à-dire séparé, passé au crible (εἰλικρινές). Par l'ascèse morale, l'homme parvient à se détacher des souillures du corps et à s'élever à l'intelligible. Le Bien et le Vrai s'identifient. L'acquisition et la pratique des vertus ici-bas sont les conditions d'une immortalité bienheureuse. Mais la récompense sera d'ordre spirituel, ainsi que l'a signalé Ġazālī. Chez Aristote, le point de vue est différent. Les vertus éthiques concernent cette vie ; leur mise en œuvre exige certains moyens matériels, comme l'indique clairement le X^e^ livre de l'*Éthique à Nicomaque*. La sanction des bonnes actions est immanente. Quant aux vertus contemplatives, bien qu'en droit elles soient indépendantes de toute condition matérielle et terrestre, elles restent

les vertus d'un être qui doit vivre et agir dans un certain milieu naturel et social. Si elles le font vivre d'une vie qui ressemble à celle des dieux, elles ne lui ouvrent pas la porte d'un paradis au-delà de ce monde. Le bonheur du Sage, dont parle Aristote, semble se limiter à la terre. Quoi qu'il en soit de l'immortalité possible du contemplatif, elle ne saurait être, si elle existe, qu'un surcroît qui s'ajoute à la vie humaine et n'appartient qu'à cet intellect agent, dont il est dit qu'il vient de l'extérieur, qu'il est impassible, et donc qu'il ne saurait pâtir ou profiter des vertus ou des vices de cette vie.

Platon offre certainement une doctrine de l'immortalité aux penseurs religieux. Mais cette immortalité, si elle est personnelle, n'est que spirituelle. Les spéculations platoniciennes sur ce sujet mêlent inextricablement les arguments rationnels et les mythes. Elles reposent en dernière analyse sur une foi dont on trouve l'origine dans les religions à mystères. Aristote a laïcisé, « démythisé » la pensée de son maître. Aussi a-t-il vu que l'homme était à la fois corps et âme. Cette constatation l'a amené à ne s'intéresser qu'à sa vie terrestre. Si, à première vue une telle attitude semble peu compatible avec les exigences des religions révélées, il suffit de se reporter au passage cité du *Munqiḏ*, pour apercevoir qu'Aristote a fort bien pu être très déficient sur le chapitre de l'immortalité, mais que du moins, il n'a pas sacrifié le corporel au spirituel.

Est-il possible de démontrer philosophiquement que les corps ressuscitent ? On en peut douter. La résurrection, telle qu'elle est entendue par les religions monothéistes, est essentiellement un article de foi. Les Grecs avaient bien des légendes où des morts revenaient à la vie ; mais en revenant à la vie, ils revenaient sur terre, car le corps est par lui-même une enveloppe terrestre. Il ne faut donc pas s'étonner de l'attitude d'Aristote : si l'âme est liée au corps et que le corps meurt, l'âme doit mourir avec lui. Néanmoins, avec les mêmes postulats, on peut tenter de suivre une autre route : si l'âme est liée au corps et que l'âme survit, le corps doit survivre de quelque manière (c'est ce qu'enseignera Leibnitz) ou ressusciter (c'est la doctrine de S. Thomas d'Aquin). Par conséquent, pour un penseur religieux chrétien ou musulman, bien que la démonstration de

l'immortalité de l'âme soit insuffisante et risque même de fausser le dogme en insistant trop exclusivement sur le spirituel, elle peut être une introduction qui justifie, dans une certaine mesure, la croyance à la résurrection des corps. L'immortalité de l'âme n'est pas une vérité qu'on cherche à établir pour elle-même ; c'est une vérité intermédiaire qui n'a d'importance que méthodologique.

Cette mise au point s'impose surtout quand il s'agit de l'Islam. Le dogme musulman ne parle pas d'un jugement particulier des âmes avant la résurrection des corps. Après la mort, l'âme est comme en sommeil, sans activité et sans conscience. Elle ne s'éveille à nouveau qu'avec la résurrection du corps le Jour du Jugement, de telle sorte que le mort croira passer immédiatement de la vie terrestre à la vie éternelle. « Un jour, Dieu vous appellera du tombeau... Il vous semblera n'y avoir demeuré qu'un instant » (S. XVII, 54). Les arguments répétés du Coran, en faveur de cette résurrection, se ramènent tous au rappel de la puissance créatrice de Dieu. Celui qui a pu nous faire sortir une fois du néant peut nous en faire sortir une seconde fois. Aussi voyons-nous un commentateur comme Faḫr al-Dīn al-Rāzī, parler de la résurrection comme d'une seconde création *(al-īǧād al-ṯānī)*. Une telle conception supprime tout débat philosophique. « Nous avons décrété parmi vous la mort..., pour vous faire renaître en un état que vous ne connaissez pas » (S. LVI, 60, 61). « Vous avez connu la première naissance » (*ibid.* 62). Cette naissance et cette renaissance, les grâces distinctes d'une première et d'une seconde existence, introduisent une discontinuité que la réflexion philosophique ne saurait franchir, sinon par analogie. En effet la discontinuité existe déjà sur terre, puisque le fait d'exister n'entraîne pas directement la subsistance et qu'à chaque instant Dieu donne aux créatures le bienfait de la persévérance dans l'être *(ibqā')*. Mais l'homme a ici-bas l'impression d'une continuité, la continuité du souvenir. Il en sera de même quand il passera de cette vie dans l'autre. « Quand la Fournaise sera attisée, quand le Paradis sera avancé, toute âme saura ce qu'elle aura accompli » (S. LXXXI, 12-14).

Dans un tel ensemble d'idées, qu'importe de savoir si l'essence

de l'âme est simple alors que celle du corps est composée ? si son acte est indivisible, alors que l'opération d'un organe résulte du concours de toutes ses parties ? Le Coran ne se sert pas de l'immortalité de l'âme pour faire admettre la résurrection des corps. D'ailleurs, selon les conceptions coraniques, l'âme peut-elle être immortelle par nature ? Il suffit de poser la question pour voir qu'on ne peut y répondre que négativement. Si l'âme est immortelle, c'est parce que Dieu lui épargne la mort, ou, plus exactement, parce qu'Il lui rend une vie éternelle à la place d'une vie temporaire. C'est l'opposition courante de *al-āǧila* et de *al-'āǧila*. Par suite, la résurrection du corps n'est en rien subordonnée à l'immortalité de l'âme. L'une et l'autre dépendent de la Toute-Puissance créatrice de Dieu. Or ce point de vue est bien celui de Ġazālī. En effet, dans le *Munqiḏ*, il déclare que le principe à tenir dans les questions de physique, c'est que la nature est soumise au service de Dieu et qu'elle n'agit pas par elle-même. Les différents êtres sont mis au travail par ordre de Dieu ; aucun d'eux n'a d'action propre qui lui vienne de lui-même.

Ce qui précède va nous permettre de comprendre la valeur exacte des critiques adressées par Ġazālī à ses adversaires *falāsifa*. Nous saisirons ainsi comment devait naître entre Averroès et lui un grave malentendu. Que se propose Ġazālī ? Non pas de montrer que les arguments des philosophes en faveur de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme sont faux, de telle sorte qu'il faille leur en substituer d'autres. Il ne cherche pas non plus à prouver que l'âme n'est ni spirituelle ni immortelle. Son but est seulement de mettre en évidence que la raison, en ces matières, ne peut apporter de démonstrations apodictiques ni dans un sens, ni dans l'autre. Il va de soi qu'une telle entreprise ne peut s'exécuter par raisons démonstratives. Ġazālī va donc mettre en œuvre une volonté systématique de douter ; tout argument sera bon, pourvu qu'il ébranle la confiance que les *falāsifa* ont dans leurs principes et leurs méthodes. Averroès aura par conséquent beau jeu à dénoncer le caractère dialectique, voire sophistique, des répliques de Ġazālī. Mais ce ne sera pas pour justifier les *falāsifa*. Les partenaires, Avicenne, Ġazālī et Averroès se situent entre eux dans des relations complexes que nous allons tâcher de préciser.

Avicenne s'inspire directement de Plotin. Il veut démontrer la spiritualité de l'âme en s'appuyant sur l'indivisibilité des connaissances abstraites qu'elle possède. Si l'âme, support de ces connaissances, était divisible, il n'en serait pas ainsi. Donc l'âme est elle-même indivisible et incorporelle. Telle quelle, cette argumentation s'expose à des critiques justifiées. Ġazālī et Averroès, chacun de son point de vue, ne manqueront pas de les faire. Mais ce que ni l'un ni l'autre ne remarque, c'est que le raisonnement d'Avicenne tire sa force probante de tout un contexte d'origine plotinienne, enrichi vraisemblablement d'idées iraniennes. Ġazālī fait, en passant, allusion à ce système, mais il ne s'y arrête pas. Il rapporte, en effet, que pour les *falāsifa*, l'âme est douée de deux facultés, l'une spéculative, l'autre pratique. La première est tournée vers le haut du côté des Anges (Plotin disait du côté de l'Intelligence), dont elle reçoit la science ; la seconde est tournée vers le bas, vers le corps qu'elle dirige en exerçant son empire sur toutes les puissances corporelles. Si l'âme est indivisible, ce n'est pas directement parce qu'elle est le support de connaissances indivisibles, c'est parce qu'elle s'enracine ontologiquement dans l'Intelligence, à laquelle elle ne cesse d'être unie dans son être, tout en s'écartant d'elle dans son action, pour apporter au monde matériel et au corps, un reflet de l'unité des intelligibles. Par suite l'argument d'Avicenne prend place et valeur dans un vaste ensemble cosmologique, et il n'a recours à la connaissance que pour en tirer une analogie qui fasse comprendre la nature de l'unité ontologique. Il n'est pas du tout question, comme chez Aristote, de partir d'une psychologie pour faire une théorie de la connaissance. On peut même dire que la démarche d'Avicenne comme de Plotin va en sens inverse de celle d'Aristote.

Les critiques de Ġazālī et d'Averroès, qui ne tiennent pas compte de ce contexte, laissent donc échapper les éléments les plus intéressants de la doctrine avicenienne. Les deux auteurs des *Tahāfut* commettent la même erreur, celle qu'a dénoncée M. Corbin, et qui consiste à rabattre entièrement sur le plan des concepts rationnels, une connaissance qui traduit par symboles l'expérience d'une orientation mystique de l'âme dans un univers spirituel. Mais à la suite de cette erreur commune, les

deux critiques se séparent. Ġazālī, que la forme rationnelle de l'argument d'Avicenne ne satisfaisait pas, et qu'une mystique hétérodoxe ne pouvait séduire, va s'attacher à ébranler la façade philosophique de la pensée des *falāsifa*, guidé par son idéal personnel d'une mystique inspirée par la méditation du Coran. Averroès s'insurgera contre l'aspect sophistique des critiques gazaliennes, non sans en tirer la conviction des insuffisances logiques de la pensée d'Avicenne. En dehors de toute mystique, il s'emploiera à mettre sur pied, en revenant à Aristote, un ensemble de concepts rationnellement cohérents relatifs à l'âme. Néanmoins, la réaction de Ġazālī lui aura fait prendre conscience de ce qu'exige une pensée religieuse appuyée sur la Révélation.

1. *La spiritualité de l'âme.*

Ġazālī définit nettement ses intentions : « Nous ne voulons maintenant que réfuter la prétention des philosophes à connaître par preuves rationnelles que l'âme est une substance qui subsiste par elle-même. Nous ne réfutons pas l'objection de ceux qui tiennent cette subsistance par soi de l'âme, à l'écart de la puissance de Dieu (1), ou qui estiment que la Loi s'inscrit en faux contre elle ». Pour Ġazālī, il ne saurait être question d'entendre la subsistance par soi *(qā'im binafsihi)* en un sens absolu. Si l'âme subsiste ainsi, c'est relativement aux accidents qui ne peuvent se passer de substance qui les supporte, et c'est surtout parce que Dieu lui a donné en la créant et en la maintenant dans l'être, ce mode de subsistance. Mais il ne faut pas aller jusqu'à dire que la Loi, en mettant au premier plan la Toute-Puissance divine, s'oppose à la doctrine de la subsistance en soi de l'âme. Il faut garder un juste milieu et affirmer à la fois que l'âme subsiste par Dieu et par soi. Cette précision éclaire la portée de la critique de Ġazālī. En tant qu'elle dépend de la puissance divine, la subsistance en soi de l'âme échappe aux preuves rationnelles. Mais en tant que Dieu lui fait le don de cette subsistance et qu'elle la possède, l'âme peut offrir à celui

(1) *Man yub'idu ḏālika min qudrati'llāh.* Van den Bergh renvoie *ḏālika* à *ma'rifa* et traduit : "those who say that it is impossible that this knowledge should derive from God's power". Il semble plus conforme au mouvement de pensée de Ġazālī de rapporter *ḏālika* à *kawn al-nafs ǧawhar*^{an} *qā'im*^{an} *bi nafsihi.*

qui l'étudie, des raisons non pas démonstratives, mais simplement persuasives, qui renforcent l'opinion en faveur de son caractère incorporel.

Nous n'entrerons pas dans le détail des arguments que Ġazālī examine. Nous suivrons plutôt Averroès qui a tendance, dans ses réponses, à systématiser et à serrer l'essentiel. Il est remarquable que les *falāsifa* traitent la question de l'âme d'un point de vue très « chosiste ». Cela s'explique en partie par l'emploi abusif que fait l'arabe du mot *šay'*. Mais l'influence des longues discussions que Plotin consacre au problème du lieu des connaissances, explique, pour une autre part, que l'âme soit considérée comme un réceptacle. Ġazālī insiste beaucoup sur la question de la nature du rapport qui unit les connaissances à l'âme. Il montre que ses adversaires, même quand ils remplacent le mot *maḥall* (lieu où descendent les connaissances) par le mot *nisba* (relation) et qu'ils posent la science *('ilm)* et le sujet connaissant *('ālim)* en regard, continuent à traiter le sujet comme un simple substrat. Tel est bien le point central de la critique gazalienne. On s'étonnera sans doute de voir Ġazālī se contenter de dénoncer l'insuffisance de ce procédé. N'a-t-il pas vu les conséquences importantes qui peuvent se tirer d'un tel changement de vocabulaire ? L'introduction d'un *'ālim*, c'est-à-dire d'un *fā'il*, d'un agent, transforme la théorie de la connaissance ; à la place d'un réceptacle où vient s'accumuler et se graver le savoir, on a un acte orienté vers son objet, qu'il passe ou ne passe pas par l'intermédiaire d'un instrument, d'un organe. Par là même, le problème de la connaissance se pose en termes qui ne sont plus matériels et qui conviennent beaucoup plus à une doctrine qui veut prouver la spiritualité de l'âme. Mais Ġazālī est fidèle à son projet. Il ne veut qu'ébranler les raisons de ses adversaires ; il ne veut pas les rectifier. Cependant, ce ne serait pas forcer sa pensée que de supposer qu'il a senti l'étrangeté d'un procédé qui est destiné à prouver la spiritualité de l'âme et qui argumente au moyen d'images très matérielles de contenants et de contenus. Les rapports des attributs à leur substrat, écrit-il, ne se limitent pas à une seule sorte, comme le croient les *falāsifa*. Mais nous n'avons pas une connaissance certaine de leur diversité et de leurs distinctions. Dans ces

conditions, juger du rapport de l'âme et de ses connaissances, sans embrasser toutes ces distinctions, c'est faire un jugement qui n'est pas digne de confiance.

La solution de Ġazālī est connue par d'autres ouvrages. Elle est moins spéculative que pratique. Il conçoit un itinéraire de l'âme qui, sous la motion de la grâce divine, d'une lumière venue de Dieu *(nūr min Allāh)*, s'élève en saisissant de plus en plus profondément le sens caché *(bāṭin)* de la Création et de la Révélation. L'homme s'aperçoit que le sens apparent et sensible des choses, qui se limite à ce monde, ne constitue pas une connaissance achevée et certaine, refermée parfaitement sur elle-même. Aussi l'expérience qu'il fait du « dévoilement » (cf. *'ilm al-mukāšafa*) lui donne-t-elle la certitude d'un au-delà où la science atteint la plénitude, au-delà du corps, en un sens particulier, comme le *bāṭin* est au-delà du *ẓāhir*, mais aussi, en un sens général, au-delà de cette vie, vie future et immortalité. Ġazālī n'aurait peut-être pas été jusqu'à dire comme Spinoza : *sentimus experimurque nos aeternos esse*, mais il a sûrement éprouvé que l'homme qui cherche, avec l'aide de Dieu, une connaissance absolument certaine, est sur une voie qui ne s'arrête ni aux limites du sensible et du rationnel, ni aux limites de cette vie terrestre.

Averroès entre exactement dans les vues de Ġazālī. Mais au lieu de s'en tenir à une critique générale, il va, avec son esprit systématique, analyser les concepts mis en œuvre par les *falāsifa*, y introduire les distinctions qu'ils ont négligé de faire, et construire avec tous ces éléments sa propre théorie. Si on prend, dit-il, les prémisses des philosophes, sans précision *(muhmalaṯan)*, elles s'exposent aux inconvénients que signale Ġazālī. Mais il ne se borne pas à dire qu'on ignore toute la diversité des rapports qui peuvent relier un attribut à son substrat. Il ramène à deux types tous ces rapports possibles. En effet, la proposition : *Tout attribut inhérent à un corps est divisible par la division de ce corps*, peut s'entendre de deux manières. Il y a l'attribut inhérent à proprement parler *(al-ṣifa al-ḥālla fī'l-ǧuz' min al-ǧism)*. C'est le cas de la couleur répandue sur la surface d'un corps. Elle est divisible avec le corps ; cependant elle reste une et indivisible quant à sa définition,

puisque la blancheur d'une partie, par exemple, est identique à la blancheur de l'autre. Mais il y a l'attribut qui n'est pas vraiment inhérent, et qui est simplement en relation avec un corps *(muta'allaqa bi ǧism)* sans recevoir une figure particulière *(dūna šakl maḥsūs)*. C'est le cas de la vision et de l'œil. Cet attribut est lui aussi divisible avec le corps. Mais la « quantité » *(miqdār)* de sa définition n'est pas la même pour la partie et pour le tout. Il s'introduit ici une différence, non de nature (il s'agit toujours d'une vision), mais d'intensité, de plus et de moins (la vision est plus ou moins forte, plus ou moins faible). C'est pourquoi les jeunes gens voient mieux que les vieillards, les hommes en bonne santé mieux que les malades.

Que la science ne soit pas dans l'âme comme la couleur dans le corps et plus généralement comme un accident dans une substance, c'est exact, mais ce n'est pas une preuve suffisante, puisqu'il y a un second mode de présence possible de la science à l'âme. C'est celui de la relation d'un acte à son organe. Il faut donc montrer que les connaissances indivisibles sont celles qui ne sont pas actuées par l'intermédiaire d'un organe. Averroès remarque alors que les deux modes de division ne se rencontrent que dans les réalités individuelles : la surface colorée et sa couleur, l'œil et sa vision. Par conséquent seule la connaissance dont l'objet n'est pas individuel, sera indivisible et aura un substrat indivisible. Cette connaissance est celle des intelligibles, et son substrat est l'intellect. En conclusion, seul l'intellect est indivisible. En effet, il opère sans organe. C'est la pure doctrine aristotélicienne. L'intellect est seul spirituel et seul immortel. Mais étant étranger à tout ce qui est individuel, son immortalité ne saurait être personnelle. Nous sommes donc bien loin de l'enseignement coranique.

Mais tout d'un coup, la pensée d'Averroès semble s'infléchir. La preuve recherchée n'est complète, dit-il, que lorsqu'on a refusé à l'intellect les deux modes de division dont il a été question. Autrement dit, la preuve complète et indiscutable de la spiritualité et de l'immortalité, ne porte que sur l'intellect. Car, ajoute-t-il (p. 556, 15), il peut s'élever un doute touchant les puissances perceptives liées à un organe corporel, telles que la vision. Sont-elles ou ne sont-elles pas séparables de leur

substrat ? Nous voyons souvent plusieurs parties de l'organe péricliter, sans que périclite la perception individuelle elle-même. La vision peut s'affaiblir parce que l'œil s'affaiblit et non parce que la puissance de voir dégénère. Aussi Aristote dit-il qu'un vieillard, s'il avait des yeux de jeune homme, verrait comme au temps de sa jeunesse. L'organe est un outil ; or l'ouvrier travaille moins bien quand ses outils s'usent. Avec de bons instruments, il refera du bon travail. En somme tous les accidents qui atteignent l'organe, dans le sommeil, les défaillances, les maladies, la vieillesse, ne font que gêner l'activité des facultés et la manifestation de leurs actes. Mais rien ne prouve que les facultés elles-mêmes soient atteintes.

Toutes ces considérations, encore que fondées sur une citation d'Aristote qu'elles ne font que développer, ne constituent pas une démonstration apodictique. Elles ouvrent tout au plus la voie d'une vraisemblance et d'une possibilité. Nous l'avons dit : la force probante de l'argument rationnel ne porte que sur l'intellect. Là, les éléments du problème sont clairement définis, et la solution s'impose avec une évidence incontestable. Quant à la question de l'âme dans son ensemble, elle est obscure au plus haut point *(ġāmiḍ ġidd^an)*. Dieu n'a accordé le privilège de la pénétrer qu'à des hommes qui sont des savants inébranlables dans leur science. S'agit-il des philosophes ? Il ne semble pas, car d'une part ils n'ont pas besoin d'un privilège divin, et d'autre part, si l'approfondissement du problème de l'âme relevait de la philosophie et de ses démonstrations rationnelles, on ne voit pas pourquoi Averroès ne s'y engagerait pas. S'agit-il des prophètes ou des mystiques ? Ce serait une idée assez peu averroïste. Ces savants inébranlables sont par ailleurs opposés à la masse *(ġumhūr)* à qui est adressée la Révélation imagée. Nous proposons, pour interpréter cette désignation, d'insister sur le qualificatif *inébranlable (rāsiḫūn)*. Nous avons déjà vu, à propos de la Création, qu'il est des problèmes que la philosophie ne peut élucider. Pour que le vulgaire n'en soit pas troublé, Dieu envoie aux hommes les explications par images de son Coran. Ne peuvent s'aventurer dans ces ténèbres, que ceux qui ont une pensée et une foi solides. Les savants inébranlables ne sont donc pas les philosophes en général, mais des

philosophes croyants, dont la foi n'annihile pas la pensée, et dont la pensée ne détruit pas la foi, qui connaissent les domaines de l'une et de l'autre, leurs limites et leur complémentarité. C'est bien l'idée que nous retrouvons ici. Le savant inébranlable sait ce qu'il peut démontrer parce qu'il sait ce qui est clair en soi, et il va jusqu'au bout de ses arguments. Il sait aussi ce qui est obscur en soi, et alors il ne cherche pas d'impossibles preuves. Mais il ne trébuche pas au seuil de cet agnosticisme, car il ne confond pas ce qui ne peut être démontré avec ce qui est faux. Il peut exister des vérités indémontrables. Quand on butte contre elles, on n'a plus qu'à se tourner vers la Révélation et voir comment elle s'articule avec les vérités que la pensée a déjà dominées.

Ayant donc reconnu l'obscurité de la question de l'âme, il est normal qu'Averroès cite le Coran. Il est écrit : « Ils t'interrogeront sur l'esprit *(rūḥ)*. Dis : l'esprit procède de l'ordre de mon Seigneur et vous n'avez reçu que peu de science ». Ce brusque recours au texte sacré surprend assurément. On est tenté d'abord d'y voir un subterfuge pour se donner l'air d'être en règle avec la Loi divine. Mais, à la réflexion, il serait tellement grossier qu'il n'aurait trompé personne. Admettons une bonne fois qu'Averroès et ses censeurs religieux avaient plus de subtilité et de finesse. En fait, nous constatons que la citation du Coran est parfaitement à sa place. Le mouvement de la pensée est le suivant : on ne peut connaître par preuve démonstrative que la spiritualité et l'immortalité du seul intellect ; cependant, il reste un doute concernant les puissances perceptives liées à un organe, car leur affaiblissement quand l'organe s'affaiblit ne prouve pas absolument qu'elles sont affectées en elles-mêmes ; la question de l'âme est donc obscure et le Coran en témoigne. Le seul moyen de montrer aux masses comment l'âme peut survivre, c'est de prendre l'analogie du sommeil, pendant lequel précisément l'âme subsiste quoique sans activité puisque les organes du corps, ses instruments, ne sont pas disponibles. C'est l'analogie dont se sert justement le Coran : « Dieu rappelle les âmes au moment de leur mort ainsi que celles qui ne meurent pas durant leur sommeil » (S. XXXIX, 43). Mais cet argument analogique ne concerne pas seulement le vulgaire. « C'est là une

indication *(dalīl)* qui convient pour tout le monde ; elle est adaptée à la masse des hommes pour leur faire croire la vérité ; elle avertit les savants du chemin à suivre pour s'informer de la survie de l'âme ». L'enseignement du Coran, dans son sens apparent, propose des images qui suffisent à la croyance du vulgaire ; dans sa signification plus profonde, il ouvre au penseur une voie de recherche, qui ne conduit pas à des preuves apodictiques reconnues impossibles, mais qui peut amener à comprendre la raison de ces images. N'est-ce pas ce qu'a fait Averroès dans tout le développement que nous venons d'analyser ?

On fera à cette interprétation une objection. Nous avons rejeté l'accusation de subterfuge en estimant qu'il serait trop grossier. Or en montrant la cohérence des pensées qui justifient le recours au Coran, n'avons-nous pas fait apparaître une ingéniosité qui réveille les soupçons ? Tout le passage qui s'achève par le témoignage du texte sacré, est sans doute construit avec art, voire avec artifice. Mais que vient-il faire ici ? N'est-il pas un corps étranger, introduit de force dans une étude qui se proposait des démonstrations nécessaires ? Rien, dans ce qui précède, ne l'appelle logiquement. Mais, arrivé à une conclusion philosophique en opposition avec le dogme, Averroès essaie habilement d'en masquer la portée par une véritable digression religieuse.

Cette objection est possible. Il est possible, en effet, qu'Averroès ait été un hypocrite, qu'il n'ait pas cru un mot de ce qu'il disait quand il se référait au Coran. Il est possible aussi, et ce serait plus honorable, qu'il ait voulu éviter de scandaliser les faibles. Nous sommes réduits à des suppositions. Mais que nous importe la pensée intime d'Averroès ? L'historien de la philosophie ne doit s'intéresser qu'à la pensée exprimée. Or nous n'avons rien trouvé dans les écrits de ce philosophe qui contraigne à l'accuser de dualité. Nous savons que le problème des rapports de la religion et de la philosophie est réel et important pour lui. Il a nettement déclaré la supériorité des raisonnements du philosophe, en tant que raisonnements, mais on ne le voit pas repousser la foi au nom de ces raisons. Au contraire, nous l'avons déjà constaté et nous le constatons encore ici, la connaissance naturelle et la connaissance révélée reçoivent leur place

appropriée, et si la première est toujours supérieure à l'autre par sa méthode et son mode de science, la seconde prend souvent sa revanche par l'élévation ou la profondeur de son objet, objet obscur et pourtant réel, que l'homme ne peut atteindre sans le secours de Dieu. Voilà qui est franc et net. A la lumière de cette solution du problème de la raison et de la foi, le passage incriminé ne fait plus aucune difficulté. Il est là où il doit être.

Ainsi, Averroès n'est pas si loin de Ġazālī qu'il apparaît d'abord. S'ils divergent sur l'esprit, du moins sont-ils d'accord sur le contenu d'une doctrine selon laquelle on ne peut prouver par raison démonstrative la spiritualité de l'âme. On a besoin du secours de la Révélation. Tous deux s'écartent d'Avicenne et de Plotin qui donnent d'abord à l'âme une réalité cosmologique enracinée dans l'Intelligence et s'étendant vers le monde des corps pour le maintenir et le régir. Mais, à la différence de Ġazālī, Averroès juge qu'on peut démontrer la spiritualité de l'intellect comme agent de connaissances intelligibles, séparé du sensible et dénué de tout organe corporel. Sur ce point, l'opposition des deux penseurs éclate. Ġazālī écrit (*Tahāfut al-Falāsifa*, éd. du Caire, p. 258) : « L'idée de l'universel que vous placez comme inhérente dans l'intellect, ne peut vous être concédée. Il n'y a d'inhérent dans l'intellect que ce qui est inhérent dans le sens. Seulement ce qui est dans le sens y prend une forme globale dans laquelle le sens n'est pas capable de faire des distinctions, tandis que l'intellect est capable de les faire. Une fois que la séparation a été effectuée, ce qui a été séparé et isolé de toute liaison est dans l'intellect revêtu de son être particulier, comme il l'était à l'intérieur des liaisons sensibles ». Averroès ne manque pas de relever cette doctrine contraire à la sienne : « L'objection que fait Ġazālī revient à ce que pour lui l'intellect est une réalité individuelle pour laquelle l'universel est un accident... Cette doctrine est mensongère, car s'il en était comme il le dit, il n'y aurait pas de différence entre la perception sensible et la saisie intellectuelle. » (p. 574, 40 et 575.)

En un mot, Ġazālī a trop tôt recours à la Révélation. Averroès ne s'adresse à elle qu'après avoir épuisé les possibilités de la pensée rationnelle.

II. *L'immortalité de l'âme.*

En abordant cette question, Averroès modifie la présenta-

tion de son ouvrage. Il ne cite plus le texte de Ġazālī en le faisant suivre de sa réponse. Il le résume brièvement, amorce une rapide discussion et l'achève en un exposé, plus historique que dogmatique, des principales idées des philosophes de l'Antiquité et de l'Islam. Il donne l'impression de ne pas s'engager. Mais qu'aurait-il à dire sur un sujet qui n'admet pas de démonstrations rigoureuses ? Van den Bergh fait remarquer que, dans tout ce passage, Averroès abandonne son Aristote. C'est qu'Aristote lui non plus n'a rien à dire.

A l'argument des philosophes que l'âme est immortelle parce qu'elle est séparée du corps, Ġazālī répond qu'il ne concède pas cette séparation. C'est la position du théologien qui s'inspire du Coran. Contre Avicenne qui, à la suite de Plotin, croit à l'existence d'un monde éternel de l'âme auquel retournent les âmes individuelles après la mort, Ġazālī objecte que si la différenciation numérique des âmes ici-bas vient de la différenciation des corps qu'elles animent, elles sont, en tant qu'âmes individuelles, liées au corps et doivent périr avec lui. Averroès semble alors s'amuser à entrer dans le jeu des philosophes : « Les philosophes pourraient avoir à dire... » *(Wa lil-falāsifa an yaqūlū)*. Cette expression nous interdit de penser avec van den Bergh qu'en laissant son Aristote, il accepte les notions des Stoïciens et des Néoplatoniciens. Il examine, en s'appuyant sur l'histoire des doctrines, ce qu'un philosophe pourrait répondre. Nous sommes ici dans le domaine des images et des analogies où la pensée humaine aventureuse peut se rencontrer avec des données de la Révélation. On avancera par exemple qu'après la mort, les âmes restent individualisées grâce à une matière subtile qui est la chaleur « animale » *(nafsānīya)*. Mais si tous les philosophes admettent une chaleur céleste qui est le substrat des puissances de la vie, les uns la considèrent comme une réalité naturelle, les autres l'appellent le Démiurge (Galien). On peut aussi penser qu'il existe des âmes intermédiaires entre les âmes des corps célestes et celles des corps humains, et que chacune a la fonction de créer une espèce déterminée de vivant dans le monde sublumaire. C'est de là qu'est née la croyance aux Djinns.

N'insistons pas davantage. Il semble qu'il n'y ait qu'une

interprétation correcte de ce long passage d'Averroès, c'est qu'il veut, conformément à la doctrine que nous avons tenté de définir, donner une idée de l'obscurité réelle de la question traitée, et de la confusion qui règne parmi les philosophes à son sujet. La région de l'âme ne peut être explorée par la raison claire et logique. Il ne sera donc pas scandaleux de se laisser guider par la Parole de Dieu.

III. *La résurrection des corps.*

Averroès traite la question dans son ensemble et la dépasse même, puisqu'il définit le sens et la valeur de la religion en elle-même. Il ne suit pas Ġazālī point par point. Il est d'ailleurs en général d'accord avec lui sur la nécessité de croire. Son but est simplement de défendre les philosophes contre l'accusation d'athéisme et d'infidélité.

En effet, si la philosophie ne traite pas du problème de la résurrection des corps, les philosophes y ont cru et ont considéré cette doctrine comme très importante. Averroès va en donner la cause. Malheureusement il règne dans tout le passage une fâcheuse ambiguïté. On lit : *annahum ašaddu'l-nās ta'ẓīm*^{an} *lahā wa īmān*^{an} *bihā*. A quoi se rapporte le pronom *hā* ? Grammaticalement à rien de précis. Dans ce qui précède, il a été question de deux choses, la résurrection en particulier, et la Loi divine en général telle qu'elle est révélée dans les religions *(šarā'i')*. Les exigences strictes de l'accord renverraient le pronom *hā* à *šarā'i'*, malgré la distance qui les sépare dans le texte. Ce qu'ont honoré les philosophes, ce sont les religions et leurs lois en général. Cette interprétation reçoit en outre une confirmation d'un passage qui vient peu après : « En un mot, les Lois divines sont les arts politiques nécessaires qui tirent leur origine de la raison et de la Révélation. » (p. 581, 3.) Tout s'éclaire alors et les causes de l'estime des philosophes pour les religions sont que les lois religieuses introduisent parmi les hommes un régime de vie qui leur est propre, en tant qu'ils sont hommes, et les conduit au bonheur qui leur convient particulièrement. Il n'est plus question de la doctrine de la résurrection prise isolément ; elle est impliquée dans l'ensemble de la Loi.

Mais, vu la souplesse de l'emploi des pronoms en arabe et

plus encore chez Averroès, on peut rapporter le pronom *hā*, en dehors de tout accord grammatical, à la doctrine de la résurrection. C'est ce que fait van den Bergh qui traduit : « But the philosophers in particular..., regard this doctrine as most important and believe in it most ». Et dans ce cas, c'est la doctrine de la résurrection qui apporte aux hommes un mode de vie vertueuse et par elle, le bonheur.

La première interprétation, qui s'appuie sur une déclaration très nette d'Averroès, exprime certainement un aspect de la pensée du philosophe. Mais si nous la généralisons à tout le passage, elle conduit à un pur pragmatisme religieux. La Loi divine est utile ici-bas. Peu importe ce qu'elle dit de l'autre vie. Mais cette conséquence est contraire à ce qu'affirme Averroès à propos de l'excellence de l'Islam : « Ce qui est dit de l'autre vie dans notre religion excite plus aux actions vertueuses que ce qui en est dit dans les autres ». Et il ajoute que la représentation du paradis sous des images matérielles est plus valable que celle qui n'use que d'images spirituelles. Ce système de représentation implique donc qu'il y a des corps dans l'au-delà et il accrédite la résurrection.

On peut assurer, par conséquent, que si les philosophes honorent la Loi religieuse en général, ils honorent en particulier la doctrine de la résurrection. On dira que cette seconde interprétation ne change rien au pragmatisme de la première, bien au contraire elle le confirme. Les hommes pratiqueront les vertus par crainte des flammes de l'enfer, ou espérance des délices du Paradis. C'est exact. Mais cela ne concerne que la masse. Et bien que la religion s'adresse surtout à la masse, « nous ne trouvons pas de Loi religieuse qui ne fasse attention aux besoins particuliers des sages » (p. 582, 5). La question est de savoir ce que le sage va trouver dans le dogme de la résurrection des corps.

Il va trouver d'abord qu'elle est utile à la masse. Mais cette découverte concerne les autres et non pas lui. Il doit y avoir autre chose. Averroès le dévoile, en parlant des causes qui amènent les philosophes à croire à la résurrection. « Ils pensent qu'il n'y a pas de vie ici-bas pour l'homme sans les sciences pratiques, et qu'il n'y a pas de vie pour lui dans ce monde ni

dans l'autre sans les vertus spéculatives. Sciences pratiques et vertus spéculatives, d'après eux, n'arrivent à leur achèvement et perfection que par les vertus morales. » (p. 582, 3.) C'est la théorie aristotélicienne : les vertus contemplatives, chez l'homme ne peuvent se passer des vertus morales, et les vertus morales sont liées à une activité qui met en jeu l'âme et le corps. Sans doute la théorie philosophique ne démontre ni qu'il y a une autre vie, ni que les corps ressuscitent. Mais elle vient s'articuler avec la Loi divine. La vertu morale, dit en effet Averroès, n'est pas parfaite sans la connaissance de Dieu et les actes d'adoration que la Loi ordonne. Or les *'ibādāt* sont des gestes et des rites auxquels participe le corps. Par conséquent, puisque les vertus morales sont indispensables aux vertus contemplatives, cela restera vrai dans l'autre vie où la contemplation ne pourra pas être purement spirituelle et où il lui faudra toujours l'aide de vertus morales qui ne se conçoivent pas sans un corps. L'homme ne peut plus ici-bas négliger les vertus morales, sous prétexte que, dans l'autre vie, il n'y aura que des vertus contemplatives.

Averroès passe trop vite sur cette question. Nous avons été forcé d'analyser de très près ce qu'il dit afin de pouvoir le développer avec tous les risques que l'entreprise comporte. Mais ce qui nous confirme dans notre façon de voir, c'est qu'après avoir parlé des religions en général d'un point de vue très syncrétiste qui l'entraînait fort loin du particularisme d'une foi véritable, Averroès revient au problème de la résurrection des corps et le traite en lui-même. Ici il redevient tout à fait musulman, quand il présente la résurrection comme une nouvelle création. En effet, il y a discontinuité entre ce monde et l'autre. Le Prophète a dit : « Il y a au Paradis ce qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille entendu, ce qui n'est jamais venu à la pensée d'aucun homme ». Et Ibn 'Abbās : « Il n'y a dans l'autre monde de commun avec ce monde que les noms ». Et Averroès explique ces hadith en disant : « Cela indique que cette existence-là est une autre création, supérieure à cette existence-ci. » (p. 285, 10.) Ce ne peuvent être les mêmes corps qui ressuscitent. Ce qui a été anéanti *(al-ma'dūm)* ne peut revenir dans son individu à l'existence. Les corps qui ressuscitent sont des simulacres *(amṯāl)* de ceux qui vivaient sur terre.

Nous avons donc partout rencontré une même méthode pour répartir ce qui revient à la raison et ce qui revient à la foi. Averroès fut-il un esprit religieux ? Oui si on entend par là que la religion, à ses yeux, a une réalité et une importance qu'on ne peut passer sous silence, non seulement par son intérêt pragmatique, mais aussi par la voie qu'elle ouvre à la réflexion du philosophe vers des objets que la pure raison n'atteint pas et qui sont en eux-mêmes obscurs. Mais, à la différence de son partenaire Ġazālī, il ne semble pas avoir eu de sensibilité religieuse, et il ressemble plus à un Leibnitz qu'à un Pascal. Était-il croyant ? Rien ne permet d'en douter sérieusement. Quelle fut la qualité de sa foi musulmane ? Cette question est indiscrète. On penserait aisément qu'elle était assez superficielle, quand on lit le passage où il semble mettre toutes les religions sur le même plan, les confondant toutes en un syncrétisme de mauvais aloi. Néanmoins cette raison n'est pas décisive, car l'Islam enseigne que tous les peuples ont eu leurs prophètes, que Mahomet n'a fait qu'apporter la révélation la plus parfaite, celle qui sera la dernière. D'ailleurs c'est une idée commune, à cette époque, que les philosophes ont tiré leur doctrine des prophètes. Elle se trouve chez Ġazālī lui-même. Par conséquent il ne faut pas trop s'étonner de l'attitude d'Averroès, et ici encore, il est entièrement dans la tradition coranique, quand il se contente de montrer que l'Islam est la meilleure des religions, sans se soucier de prouver qu'il est la seule vraie.

Roger ARNALDEZ
(Lyon)

IBN AL-'ARABĪ'S SHAJARAT AL-KAWN

INTRODUCTION

The writings of the Spanish-Arab mystic Muḥyī'd-Dīn Ibn al-'Arabī (1) hold a somewhat special place among the documents available for a study of the mystical theology and philosophy of Islam, among whose Ṣūfīs he is commonly called the *Doctor maximus (ash-Shaikh al-akbar)*. Few Ṣūfī texts have been more widely read or more extensively commented upon in the Islamic Near East than his *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Bezels of Divine Wisdom), while the four thick volumes of his *Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya)* are a mine in which students still dig for illustrations of the pantheistic tendencies in Islamic mysticism. In the West his thought has claimed the attention of scholars of such varied interest as the Swede H.S. Nyberg (*Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden, 1919), the Spaniard Miguel Asín (*El Islam cristianizado: estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931), the Cambridge Arabist R. A. Nicholson, who edited and translated his mystical odes (*Tarjumān al-Ashwāq*, London, 1911), and more recently the very different mind of H. Corbin (*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958). We even have a book in English on *The Mystical Philosophy of Muḥyid Din-ibnul Arabi* (by A. E. Affifi, Cambridge, 1939).

The present writer has no claim to a place in this august fraternity, nor to have any competence in the study of Ibn al-'Arabī's esoteric philosophy. His interest is in the content

(1) He was born at Murcia in southern Spain in 560 A.H. (1164 A.D.), but the latter half of his life was spent in the Near East, and he died in 638 A.H. (1240 A.D.) at Damascus, where his tomb is today a highly venerated place of visitation for members of the Ṣūfī fraternities.

of this little treatise *Shajarat al-Kawn* (1), and only incidentally in its author. The interest of this treatise is that it is concerned with that very important subject the Muslim *Doctrine of the Person of Muḥammad.* Many years ago that amiable and very learned gentleman, the late Shaikh Muṣṭafā al-Marāghī, remarked when on a visit to his friend the Anglican Bishop in Egypt, that the commonest cause of offence, generally unwitting offence, given by Christians to Muslims, arose from their complete failure to understand the very very high regard all Muslims have for the person of their Prophet. It is natural for the members of any organized group, even non-religious groups, to come to reverence the person of their founder. In the present day U. S. A. one not infrequently encounters people for whom there is quite an aura of sanctity around the figure of George Washington, the "father of the country". In the case of the founders of the great religions this, for obvious reasons, has inevitably gone much further and has ultimately demanded some theological formulation of a Doctrine of the Person. The Christological controversies, particularly those of the fourth, fifth and sixth centuries, are eloquent witness to the need felt by the Christian community for the proper formulation of a *Doctrine of the Person of Christ.* Much of the discussion in that curious work, the *Mahāvastu* (Vth cent. A.D.), is really concerned with working out a *Doctrine of the the Person of Buddha*, just as chapters xii-xxiv of the *Zaṭsparam* (2) may be considered to have grown out of an attempt to set forth a *Doctrine of the Person of Zoroaster.* Similarly the Samaritan *Molad Mosheh* (3) is very definitely striving to express in some

(1) *Shajarat al-Kawn*, by that Doctor maximus our Master Muḥyī'd-Dīn Ibn al-'Arabī, Cairo, 1360 A.H. (1941 A.D.), at the Press of Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. Of the earlier print, Bulāq 1292 (1875), mentioned by Brockelmann, *GAL*, I, 443, it has not been possible to find a copy.

(2) This is a ninth century selection of texts by the Dastūr Zaṭsparam, and has undoubtedly been influenced by Islam, but it contains early material. The relevant passages have been translated by E. W. West in Part V of his *Pahlavi Texts* (Oxford, 1897).

(3) *The Samaritan Molad Mosheh*, Samaritan and Arabic texts, edited and translated, with Introduction and Notes, by Selig J. Miller. New York, 1948.

measure the significance of the person of Moses for the religious life of the Samaritan people.

That some similar attempt should be made in Islam to work out a *Doctrine of the Person of Muḥammad* was inevitable. The coming into Islam of more and more people who had not seen the Prophet, but were anxious to learn of his life and labours, had conditioned the growth of the *Sīra*, the popular biographies of the Prophet, and even the earliest of these available to us shows that the process of idealizing the prophetic figure had already gone far. As this figure of the founder increased in stature for popular piety, and became a focus for the reverence and veneration of the community, it was inevitable that the theologians, interested not merely in formulating but also in explaining the beliefs of their religion, should attempt to set forth an Islamic *Doctrine of the Person of Muḥammad.* One may suspect that the process was hastened by the fact that many of the "new Muslims" had come into Islam from the older religious communities where they were familiar with theological discussions concerned in a special way with the person of their founder. Tor Andrae, in his fascinating study, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (1), has shown how the Muslim exegetes in their labours at interpreting the Qur'ān, the traditionists working over the accumulations of *aḥādīth*, the popular preachers and story-tellers *(quṣṣāṣ)*, acutely aware of the growing Prophet-cultus in Islam, with its demand for exaltation of the figure of the Prophet, had been contributing in their several ways towards developing such a doctrine of the Person of Muḥammad. To this it was but natural that the Ṣūfī masters should make their contribution from their peculiar point of view as interpreters of Islamic mysticism. In fact for them there was a particular urgency, already quite apparent in the teaching of the martyr-mystic al-Ḥallāj (d. 922 A.D.), to explain the significance of the Prophet as the *Quṭb*, the pole or axis of their system.

Tor Andrae in his study above-mentioned had emphasized the importance of the Logos doctrine in the development of

(1) Stockholm, 1918, being vol. XVI of Lundell's *Archives d'Études orientales.*

these Muslim attempts to interpret the significance of their Prophet as unique not only in his own community but also in cosmic history. This doctrine was pre-Christian and elements from non-Christian Logos discussion would seem to have influenced Muslim thought from very early times, but there seems little doubt that it was the Logos-Christology, so much discussed in the Eastern Churches, which was the important influence (1). To this is due the fact that in the Qur'ān itself (IV, 171/169) (2) Jesus is called both the Word *(kalima)* and the Spirit *(rūḥ)* of Allah. It is also reflected in the statement (III, 45/40) that Jesus as the Word of Allah has peculiar eminence both in this world and in the Hereafter, where, indeed, he belongs to that small, elect group of "those who may draw near" *(al-muqarrabūn)*. For Muslim faith and piety it was obviously necessary to set the spiritual rank of Muḥammad higher than that, and so, insofar as was consonant with Muslim theology, every claim made by the Logos-Christology for Jesus had to be met by a similar claim for their own Prophet Muḥammad. Four such claims interest us here.

Firstly, the Logos was pre-existent. Heracleitus declared that the Logos had always existed (3), and Philo called it the eternal Logos (ὁ ἀίδιος λόγος), though not eternal in the same sense as God is eternal, for he also says that the Logos is the eldest of all created things, being senior to all things which are the objects of creation and so may be called the firstborn son of God (4). In the Prologue to John's Gospel the Logos is said to have been there in the beginning with God (John I, 1, 2), so if Jesus is both the Word of God and the Spirit of God he

(1) Tor Andrae, *Die Person*, p. 341, mentions this specifically in the case of Ibn al-'Arabī, whose system is so much indebted to Christianity that Miguel Asin can venture to call it *El Islam cristianizado*. For its influence on the Doctrine of Scripture see Macdonald, *Muslim Theology*, pp. 146-148.

(2) For convenience of reference the Qur'ān is cited according to the verse numbering of the Cairo standard text of 1344 A.H. (1925 A.D.) but the verse numbering of the commonly used Flügel text, where it differs, is also given. Thus the above reference is v. 171 in the Cairo text, but v. 169 in Flügel.

(3) Fragment B 1, in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 77.

(4) See Philo's *De Plantatione*, V, 18 ; *Legum Allegoria*, III, lxi, 175 ; *De Migratione Abrahami*, I, 6 ; *De Agricultura*, XII, 51.

must have been pre-existent (1). Consequently Christians were taught, even in Gospel days, that that Jesus the story of whose earthly life the Gospels relate, was in that earthly life but an incarnation of the pre-existent Word which had ever been with God (2). He was "the Word made flesh" (John I, 14), though being in reality "the firstborn of every creature" (Col. I, 15) (3). At least as early as Qatāda (d. 117) we find that in the Traditions statements are being put into the mouth of Muḥammad in which he clains this priority of existence for himself (4).

Secondly, the Logos is Light, for light also is the first created thing. For the ancient Egyptians the Light-Logos was that by which, at the beginning, chaos ended and order began, as it was in the Orphic teaching about Phanes and in Gen. I, 3. This is Enoch's never ending light established forever before the Lord (I Enoch lviii, 6), the everlasting light of which Wisdom

(1) It is of considerable interest that we find John of Damascus calling the attention of Muslims to the implications of this fact that in the Qur'ān Jesus is called the Word of God and the Spirit of God, though of course he wishes them to draw the conclusion that Jesus must therefore be "uncreate". See his *Disputatio Saraceni et Christiani* (in *P. G.* XCVI, 1341) and the *De haeresibus Compendium* (in *P. G.* XCVI, 768).

(2) Though John I, 1 does not expressly claim pre-existence for Jesus he himself claims it in XVII, 5.

(3) Cf. Hippolytus *In Daniel.* IV, x, 5. and *In sanct. pascha*, frag. i (ed. Achelis). In similar fashion Iamblichus *Theol. Arithm.* p. 57, 21 speaks of creation beginning with the firstborn who proceeds forth in the image of the supreme beauty, in a Turfan Manichaean fragment Mani is called the "firstborn" (Andreas in Reitzenstein's *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse*, p. 47), and in the *Assumption of Moses*, i, 14 the claim is made that Moses had been prepared by God before the foundation of the world, a claim repeated by the Samaritans in the *Molad Mosheh*, pp. 81, 85, 267, 285, 309. The word "firstborn" seems not to occur in connection with Zoroaster, but his pre-existence is clearly taught in the *Dīnkārd*, V, ii, 1, 2; VII, ii, 1, 2, 14-21, as that of the Buddha is in such Mahayana texts as the *Saddharmapuṇḍarīka* and the *Svayambhūpurāṇa*.

(4) Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, i, 96. This notion of the pre-existence of the Prophet was particularly congenial to the Ṣūfīs and appears in al-Ḥallāj, *Kitāb aṭ-Ṭawāsīn* (ed. Massignon, p. 9 ff.), but it was also accepted by the Sunnī theologians. The much favoured Tradition in this connexion in which Muḥammad says: "While Adam was still between water and clay I was a Prophet", is curiously reminiscent of the words of Jesus to the Jews: "before Abraham was I am" (John VIII, 58).

is but a reflection (Wisd. vii, 26) (1). In the Gospels Jesus is associated with this Divine light. He is "the light of the world" (John VIII, 12; IX, 5), the "true light which lights every man coming into the world" (John I, 9), an embodiment of that light which in primordial times shone in the darkness but which the darkness could not comprehend (John I, 5) (2). Of John Baptist it is expressly said that he was not that light (John I, 8), but ere long this claim of the Logos-Christianity is being made for other founders of religions, the Zoroastrians making it for Zoroaster (3), the Manichees making it for Mani (4) and the Samaritans for Moses (5). So in Islam, more particularly in Shī'a groups, there developed a teaching concerning the Light of Muḥammad (6), which likewise was both a light of Allah and the true light for all mankind.

Thirdly, the Logos was the Demiurge, the active agent in the work of creation. In ancient Egypt the word of Thoth had been the Demiurge (7), and in ancient Mesopotamia the Sumerian theologians had employed the word *me* to designate the Divine ordinance which keeps the cosmic order operating (8).

(1) See the references in Gertrud Thausing, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten*, p. 10, and the prayer to Hermes-Thoth in Reitzenstein's *Poimandres*, p. 23. *Yasna* xxxi, 7 suggests that for early Iranian thought also the Divine reason expressed itself as light. In the Orphic hymn to Phanes as the *protogonos* he is identified with holy light (Quandt, *Orphei Hymni*, VI, 8 with Quandt's note).

(2) So understood in the Eastern Churches as in the King James version, though as early as Origen, *In Evang. Iohann.* II, 27, we find κατέλαβεν interpreted, as some modern translators prefer, to mean that the darkness was unable to overcome it, or could not put it out.

(3) *Dīnkārd* VII, ii, 2, 3.

(4) W. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, p. 20. In Mandaism also the Saviour Hibil-Zīwā is, as his name shows, a "light-giver".

(5) *Molad Mosheh*, p. 235 : "of all light that shines above and below he is the essence". Cf. also pp. 81 and 85.

(6) Goldziher in *Z.A.* XXII (1909), p. 328, had noted how poets contemporary with the Prophet, e.g. Ḥassān b. Thābit and Ka'b b. Zuhair, had used the image of light in their eulogies of Muḥammad, hailing him as a light which had now shone on creation, and as a light whereby men may be enlightened. The profounder doctrine of the *Nūr Muḥammad*, however, grew up under the influence of Logos-Christology.

(7) See Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, I, 68ff.

(8) S. N. Kramer in Pritchard's *Ancient Near Eastern Texts*, p. 456, n. 24.

These were the predecessors of the Logos doctrine. For the Stoics the λόγος σπερματικός was the seminal reason of the universe, the creative, directive principle of the cosmos, and the λόγος προφορικός was the reason of God expressing itself in creative activity. Then for Philo the Logos was the instrument (ὄργανον) for the creation of the world, and thenceforward the instrument used by Divine Providence for the preservation of the world (1). The same doctrine appears in the Prologue to John's Gospel which states that "all things were made by him and without him was not anything made that was made" (John I, 3), a teaching which became part of the earliest Christian belief concerning the Person of Jesus (2). To parallel this position given to Jesus we find that in the Mandaean system the saviour Hibil-Zīwā is considered to be the effective agent in creation (3), in such a text as *The Lotus of the True Law* the Buddha is the father of the worlds (4), and in the Coptic Gnostic treatises (5) the Deity was without a kingdom till He sent forth the Only-begotten Word through whom all things were made. How early a similar idea was associated in Islam with the person of Muḥammad it is difficult to say, but some of the rationalistic Mu'tazilites seem to have felt that becoming a creator would necessarily involve some change in Allah, and to avoid this they taught that He brought forth a will which, like the Gnostic Demiurge, was the creator of the world (6). This will was then identified with the pre-existent Muḥammad (7).

(1) See H. A. Wolfson, *Philo*, I, 331, 332.

(2) Heb. I, 2; Col. I, 16, 17; I Cor. VIII, 6; Tatian, *Oratio*, 5, 6; Irenaeus, *Adv. Haer.*, II, ii, 4, 5; III, xi, 8. How strong the emphasis on this must have been in the Eastern Churches at the birth of Islam is evident from the fact that some heterodox Muslim theologians taught that Jesus was the Demiurge. Among such we have special reference to Aḥmad b. Ḥā'iṭ and Faḍl al-Ḥadathī, both pupils of an-Naẓẓām (d. 231 A.H.). See Ibn Ḥazm, *Faṣl*, IV, 197; ash-Shahrastānī, *Milal*, I, 42; al-Baghdādī, *Farq* (ed. al-Kawtharī), p. 166.

(3) *Ginza R.* XV, 13; *Diwan Abatur*, p. 17 and the Lament of Hibil in the *Johannesbuch* (ed. Lidzbarski, pp. 204-208).

(4) *Saddharmapuṇḍarīka*, cap. xv.

(5) Miss C. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 87.

(6) See A. S. Tritton, *Muslim Theology*, p. 80.

(7) Ibn Taimiyya, *Minhāj as-Sunna*, I, 239 is distressed by those who were

Fourthly, the Logos was archetypal man. Whether or not this idea is to be connected with an ancient conception of an Urmensch, and more particularly with the Iranian development thereof (1), Philo at least was already using the word ἀρχέτυπος for the Logos (2), who was a pattern figure so like God that he could be called the image of God (3), the man of God (4), and even the firstborn son of God (5). From the very beginning Christians had seen that the incarnation of the Word, as that appears in the Prologue of the fourth Gospel, would involve the conclusion that his earthly life as lived in the flesh, short though that period of incarnate life may have been, would be an example of human life perfectly lived. So even in New Testament times Christians were being taught to look to the human life of Jesus for the pattern of a perfect life (6). Soon the Gnostics were making much of this notion of an ἄνθρωπος τέλειος (7), and it has been thought that Philostratus in his *Life of Apollonius of Tyana* and Lucian in his *Life of Demonax* were attempting to picture exemplary lives. Certainly the Neopythagoreans were picturing the founder of their system as an ideal figure, and late Indian texts set forth the Buddha and Krishna as exemplary figures, just as late Samaritan texts claim that Moses was the one man full of perfection and a pattern for human life (8). In Islam the amazing growth of Traditions

teaching that Allah Himself created nothing but had committed the task of creation to Muḥammad. Among certain Shī'a groups this developed into the notorious doctrine of *Tafwīḍ* in which 'Alī becomes the Demiurge, the Logos as creative power. (Al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 16; al-Baghdādī, *Farq*, p. 153; an-Najafī, *Majma' al-Baḥrain*, p. 372.)

(1) Christensen, *Le premier homme*, I, 32 ff.; H. H. Schaeder in *ZDMG*, LXXIX (1925), p. 209ff.

(2) *De Ebrietate*, XXXIII, 133; *Quis rer. div. heres.* XLVIII. 230; *De Execrationibus*, VIII, 163.

(3) *De confusione Linguarum*, XX, 97; XXVIII, 147.

(4) *Ibid.*, XI, 41.

(5) *De Agricultura*, XII, 51; *De Somniis*, XXXVII, 215; *De confusione Linguarum*, XXVIII, 146.

(6) See I Pet. II, 21ff.; Rom. XV, 5. In John XIII, 15 Jesus himself is pictured as setting his own conduct as an example for his followers. In the Eastern Churches Matt. XI, 29 and XVI, 24 were much quoted in this connexion.

(7) See e.g. *Pistis Sophia*, LXII, and Reitzenstein's *Poimandres*, p. 84.

(8) *Molad Mosheh*, p. 87.

describing the custom *(sunna)* of the Prophet is in part connected with the desire for information which would enable pious believers to pattern their lives more and more on that of their Prophet, whose life was considered to be an exemplary life. Beyond that, however, under the influence of the Logos doctrine there developed, at first in Ṣūfī circles, the concept of the Perfect Man (1), who is at once archetypal man and the fullest embodiment of God's revelation to man. This Perfect Man is then identified with Muḥammad (2).

All these developments of Logos-Christianity as transferred to the person of Muḥammad appear in the writings of Ibn al-'Arabī, who seems, indeed, to have occupied a quite peculiar position in connection with the whole development of the Logos doctrine in Islam (3). In his *Tafsīr*, his *Fuṣūṣ*, his *Futūḥāt* (4), as well as in the tractates *Inshā' ad-Dawā'ir*, *'Uqlat al-Mustawfiz* and *at-Tadbīrāt* edited by Nyberg, he draws, in his customary way, on material from Jewish and Christian, Neoplatonic and Gnostic, Iranian and Manichaean sources, as well as from the Muslim theologians both orthodox and heterodox, as he develops his teaching and applies it incidentally to the person of Muḥammad, without, it would seem, feeling any need to systematize this varied material and fuse it into a consistent whole. The particular interest of the *Shajarat al-Kawn* is that in this tractate, though the disparate

(1 The Arabic text of the so-called *Theology of Aristotle* (c. 226 A.H.) had used the term *insān awwal* "primal man", reminiscent of the Jewish *Adam qadmōn*, and Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (d. 260 A.H.) speaks of *al-kāmil at-tāmm* "the perfect complete one", but the better known phrase *al-insān al-kāmil* would appear not to have been used earlier than Ibn al-'Arabī himself.

(2) Perhaps the most complete statement of this identification of Muḥammad with the "perfect man", who is the firstborn of Allah and the archetypal man, is in the treatise on *Al-Insān al-kāmil* of al-Jīlī, cap. LX.

(3) Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, p. 339ff. ; Nyberg, *Kleinere Schriften*, pp. 47-51 ; H. H. Schaeder in *ZDMG*, LXXIX, pp. 241, 242. 'Affīfi devotes a whole chapter to "Ibn al-Arabi's doctrine of the Logos", and on p. 86 says: "Not only was he the first to expound such a doctrine, but I believe he was also the last to produce a Logos-doctrine of any importance. All those who came after him simply reproduced his views in some form or another".

(4) His *Tafsīr al-Qur'ān* has been printed in two volumes (Bulāq, 1283 A.H.), his *al-Futūḥāt al-Makkiyya* in four volumes (Cairo, 1329 H.A.) and his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, with the Commentary of al-Qāshānī (Cairo, 1321 A.H.).

elements are still obvious, Ibn al-'Arabī does attempt to work out more thoroughly his Doctrine of the Person of Muḥammad. In the other works mentioned he had shown that for him the Logos was what he calls the *ḥaqīqa muḥammadiyya*, which is the first created thing (1) and as such pre-existent, the first incarnation thereof being Adam (2). This *ḥaqīqa* is also the light unmarred by shadow (3) which is the source of all esoteric knowledge (4), is the efficient agent in all the work of creation (5), and as the *insān kāmil* is the perfect exemplar (6). In the *Shajarat al-Kawn*, however, he draws together these elements of the Logos doctrine with the express purpose of illustrating the uniqueness of Muḥammad in his relationship to Allah, to mankind and to the cosmos. This tractate may thus be considered as Ibn al-'Arabī's particular contribution to the Muslim Doctrine of the Person of Muḥammad.

He opens his discussion with a cosmology. This was perhaps natural, not only because he had a liking for cosmologies (7), but because Logos-Christology had emphasized the activity of the Logos in creation. Even for the Stoics the λόγος προφορικός was the Divine reason expressing itself in action in the cosmos, and for Philo the Logos was the agent of creation (8), so when the Gospel stated that "all things were made by Him, and without Him was not anything made that was made" (John I, 3; and cf. I Cor. VIII, 6; Col. I, 16; Heb. I, 2), the ground was laid for the development of this idea of the creative activity

(1) *Futūḥāt* I, 152; *Fuṣūṣ* p. 267; *Tafsīr*, I, 6; *Inshā'*, p. 3. A distinction is, of course, necessarily drawn between the pre-existent *ḥaqīqa* and the earthly Muḥammad, but the latter is quite clearly held to be an embodiment of the former, such embodiment having been foreordained from the beginning. In the *Futūḥāt* he, at times, following al-Ghazzālī, refers to this *ḥaqīqa* as *al-'aql al-awwal*, which is the νοῦς πρῶτος of the Hellenistic writers.

(2) *Futūḥāt* I, 126; *Fuṣūṣ*, p. 8.

(3) *Inshā'*, p. 3.

(4) *Fuṣūṣ*, pp. 51 and 54.

(5) I.e. he is the Demiurge. See *Futūḥāt* I, 99; *Fuṣūṣ*, p. 20.

(6) *Fuṣūṣ*, p. 14; *'Uqla*, p. 45.

(7) From a quite different point of view he gives cosmological discussions in the *Futūḥāt*, I, 118-131, and in the three tractates, the *'Uqla*, the *Inshā'* and the *Tadbīrāt*, which Nyberg summarizes in his Introduction to the *Kleinere Schriften*, pp. 88, 89, 142-144.

(8) *De Cherubim*, xxxv, 27; *Quod Deus sit immutabilis*, xii, 57.

of the Son of God from Clement of Alexandria and Origen to John of Damascus. In his cosmology here, however, Ibn al-'Arabī makes a very curious combination of two ancient cosmological ideas, that of the Creative Word, and that of the World Tree.

The notion of a Creative Word has its origins far back in the history of the ancient Near East. In Egypt, as early as the Pyramid texts the process of creation is said to have begun by a god pronouncing the creative word (1), and from early Mesopotamia there are texts which teach that the creative power of the Divine word brought the cosmos into being (2). A similar idea had been prominent in the systems of both Heracleitus and Democritus (3), and it is found in Orphic (4), Zoroastrian (5), Hindu (6), Gnostic (7), Mandaean (8) and Samaritan (9) texts. What is more instructive, however, is its prominence in Jewish and Christian writings. In the Old Testament such passages referring to the creation as Ps. XXXIII, 6: "By the word of the Lord were the heavens made" and verse 9 : "for He spake and it was done: He commanded and it stood still"; Ps. CXLVIII, 5: "for He commanded and they were created", taken along

(1) A. Moret, *Rituel du culte journalier*, p. 155, n. 4. See also his *Le verbe créateur dans les mystères égyptiens*, passim ; Vandier, *La religion égyptienne*, p. 35 ; K. Sethe, *Dramatische Texte*, pp. 50, 57 ; A. Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, p. 916ff., and Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, s.v. *nomina*.

(2) "Sumerian philosophers developed a doctrine which became dogma throughout the Near East, the doctrine of the creative power of the Divine word. All that the creating deity had to do, according to this doctrine, was to lay his plans, utter the word, and pronounce the name". S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, p. 74.

(3) See Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 11 B 1 (vol. I, p. 77), 55 B 30 (vol. II, pp. 70, 71).

(4) See Kern, *Orphicorum Fragmenta*, no. 299.

(5) *Grand Bundahishn*, I, 29 ; *Jāmāsp-nāmak*, II, 2, 3. See G. Messina, *Ayātkāri Žāmāspīk*, p. 85, n. 3.

(6) *Atharva Veda*, XIX, liv. 3 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, i, 6 § 3.

(7) *Corpus Hermet.*, I, 31 : ὁ λογῷ συστησάμενος τὰ ὄντα; *Pistis Sophia*, xcvi (Schmidt, p. 145), and the doctrine of Marcus in Irenaeus *Adv. Haer.* I, xiv, 1. See also Miss Baynes' *Coptic Gnostic Treatise*, pp. 126, 127, and Reitzenstein's *Poimandres*, p. 22.

(8) *Ginza R.*, I, 35, 85 ; XV and V (in Lidzbarski, pp. 10, 15, 351 and 168).

(9) Marqa, *Hymni*, I, 2, 13 ; XII, 13 ; Selig Miller's *Molad Mosheh*, p. 239.

with the creative words of Genesis I, provide the basis for Wisdom IX, 1: "Who madest all things by Thy word"; Sirach XLII, 15: "by the words of the Lord were His works done"; Jub. XII, 4: "and who has created everything by His word"; Heb. XI, 3: "we understand that the worlds were created by the word of God" (1).

There was, even in ancient days, considerable speculation as to the nature of the creative word. There were those who thought of some occult word or phrase, a word of power which, could man perchance learn it, might enable him also to create (2). Others held that it was by the utterance of His secret name that God created (3). Commonly, however, the creative word was considered to be God's word of command. In ancient Egypt the word *Hu* was held to be the creative command, the authoritative utterance, as in Genesis it is God's command which initiates the various stages of the creative process (4). So, since the Qur'ān states that when Allah decides to originate anything He simply says: "Be!" and it is (III, 47/42), Ibn al-'Arabī takes this imperative "Be!" *(kun)* as the creative word. This, of course, was not original with him. One of the disputed points in the teaching of Abū'l-Hudhail al-'Allāf (d. 225 or 236 A.H.) was his interpretation of the meaning of

(1) See also Isa. LV, 11 ; Targum to Isaiah XLIV, 24 ; II Pet. III, 5 ; II Cor. IV, 6 ; IV Ezra VI, 38 ; II Baruch XIV, 17, XLVIII, 8 ; Od. Sol. XVI, 19 ; Orac. Sib. I, 19 ; III, 20 ; Pirqe Aboth V, 1 ; Irenaeus, *Adv. Haer.* III, viii, 3 ; *Demonstratio*, 5.

(2) The *Gopatha Brāhmaṇa* contains an elaborate account of the creative activity of such a word of power, symbolized for men by the sign OM. Many Zoroastrians hold that the sacred formula of the *ahunvar* was the creative word (*Bundahish*, XII, 12-15), and some Muslims teach that it was the *Basmala*.

(3) This was taught in Rabbinic circles (*Pesiqta Rabbati*, ed. Friedmann 104a ; Gen. Rabba XII § 9 ; Rashi on Gen. II, 4), but appears much earlier in Sumerian texts (Kramer, *From the Tablets of Sumer*, p. 74), in ancient Egypt (H. W. Obbink, *De magische beteekenis van den Naam inzonderheid in het oude Egypte*, Amsterdam, 1925), and in the Enoch literature (I Enoch LXIX, 14 ; III Enoch XIII, 1 ; XLIV, 1). In Islam we read of the heretic al-Mughīra b.Sa'īd teaching that Allah created by uttering His greatest name (Ibn Ḥazm, *Faṣl*, IV, 184 ; al-Baghdādī, *Farq*, p. 147 ; al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 7).

(4) See Pritchard's *Ancient Near Eastern Texts*, p. 443, n. 39. Theodoret, *Quaest. in Genes.* i § 8 (in Migne, *P. G.* LXXX, 90), and Basil of Seleucia, *Orationes*, i, ii (in Migne, *P. G.* LXXXV, 30), discuss the Divine command as initiating the work of creation, while in the *Orac. Sib.* I, 8, 9 the εἶπας γεινάσθω καὶ ἐγείνατο gives almost exactly the wording of the Qur'ān : *yaqūlu lahū kun fa-yakūn*.

Allah's use of *kun* as the creative word (1). Ibn al-'Arabī, however, apparently stands alone in the way in which he combines this with another cosmological image, that of the World Tree.

This again is an ancient symbol, and one which is often associated with that of the World Mountain on the top of which the World Tree grows. Generally it is a tree at the navel of the earth, whose roots go down to the deepest reaches of the underworld, whose branches extend to embrace east and west, and whose topmost branches penetrate to the highest heaven. The figure of such a World Tree appears in the visions in Dan. IV, 10-12 and Ezekiel XXXI, 3-14. In the Egyptian pyramid texts the gods of Nent assemble beneath a sycamore which is a world tree (2), and the mighty *kiškānu* tree that grew in Eridu in Mesopotamia (3), would seem to have been a similar world tree. Since the World Tree is also commonly the Tree of Life its connexion with cosmology is obvious. Ibn al-'Arabī begins by picturing the cosmos as a tree which has sprung from the seed of *kun*, has sent down its roots, sent up its trunk and spread out its branches, so that all three kingdoms with which life is concerned, *mulk*, *malakūt* and *jabarūt*, are in this Tree beneath the Divine Throne, and the celestial hosts around the Throne have their appointed forms of service with regard to the Tree. Having thus satisfied his desire for a monistic view of the cosmos he presently drops this in favour of the more popular notion of three trees, a heavenly tree, an earthly tree and an infernal tree, all as it were on the same axis, and so being the triad of trees which makes up the monad. The Prophet

(1) al-Baghdādī, *Farq*, pp. 76 and 198.

(2) Pyramid texts 1485a (c.f. 916a); Kees, *Totenglauben*, pp. 118, 134.

(3) See Rawlinson's *Cuneiform Texts*, XVI, pl. xlvi lines 184ff. In Vergil's *Georgics*, II, 291, the oak at Dodona whose roots go away down to Tartarus would seem to be another example of the World Tree. The Tibetan "king willow" has its roots in the underworld, its middle part in this world of men, and its upper part in the heavenly world (Francke in *ERE*, VIII, 76), which is precisely the case with the old Teutonic Yggdrasil. How widely spread this concept of the World Tree was may be seen from the illustrations in Holmberg's *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1922), and Hendrik Bergema's *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938).

Muḥammad in concerned with the root of this Tree, but also with its fruits, and with the Tree of Life mentioned in Sūra XXIV, 35, the blessed olive tree which is neither eastern nor western, that is, it is at the navel of the cosmos, and is a tree which lights up by its own self-activity.

Now in the Qur'ān this tree is associated with Allah's light, and Ibn al-'Arabī makes the primary distinction between the good and the evil in this world arise from their relation to the "sprinkling" of Allah's light from that Tree of the Universe. Not only so, but when the life of this world is ended, and men are brought up for questioning at the Last Judgment, what they will be able to testify concerning Allah will be in accordance with what they have been able to see of His light in the Tree, for the whole process of bringing the tree into existence was to show forth Allah's name and attributes (1).

Over against Allah's light, however, is the darkness, which is the source of all evil as His light is the source of all good (2). The first creature to be formed from the source of Allah's light was the Light of Muḥammad, and though he does not actually say so, he seems to consider Iblīs as a sort of firstfruits of the darkness. As the universe was brought into being to manifest the glorious nature of Allah, so mankind was brought into being that the nobility of Muḥammad might be made manifest, and the prime business of Iblīs is to spoil that manifestation. The clay for the formation of man, clay in which, because of Iblīs, there are elements of both light and darkness, was leavened with a little of that prepared for the future body of Muḥammad, so that all men may share to some extent in his blessedness (3),

(1) In *Inshā'*, p. 29, Ibn al-'Arabī develops the thought that Allah is known through His works in the framework of His creation. See, on this matter of manifesting the name, Tor Andrae, *op. cit.*, p. 347.

(2) In the older religions the first step in creation had been the separation between light and darkness (Gen. I, 3-5 ; II Cor. IV, 6), and in them there had already been an association of light with good and darkness with evil (John III, 19). There is much material of interest in this connection in Aalen's *Die Begriffe Licht und Finsterniss* (Oslo, 1951).

(3) This is precisely what Justin (*Apologia*, I, xlvi, 2), says of Christ, namely that he is the Logos of whom the whole human race partakes, and that even those who are considered to be atheists are, since they live by reason, really Christians.

and the human form was constructed in the image of Muḥammad's name (1). That body, moreover, is a microcosm which reflects the macrocosm of the Tree of the Universe (2). Ibn al-'Arabī's exposition of the microcosm in this tractate (3) is unique only in two features, firstly in the curious manner in which he associates the verities of Islamic practical religion with the extremities of the human body, and secondly his idea that the cosmos itself is not spherical but manlike, being shaped by the Creator in the form of Muḥammad.

The Light of Muḥammad, having fulfilled its function in creation necessarily had its part to play in history after creation was completed, and so Ibn al-'Arabī brings it into connection with Adam, and Adam's conflict with Iblīs, and with the succession of Prophets after Adam, in each of whom the prophetic light was derived from the Light of Muḥammad (4). This

(1) In the older religions man was said to have been created in the image of God. Usually Gen. i, 26, 27 was interpreted to mean that the image and likeness in which God created Adam was only a spiritual and functional likeness. In Sirach XVII, 3; IV Ezra VIII, 44; Test. Naphtali II, 4, 5, however, it is made to refer to man's bodily form, and it is of more than ordinary interest to note that in the *Trophées de Damas*, a seventh century controversial tract edited by G. Bardy in *Patr. Orient.* XV, we read on p. 200 that the image was that which the Word would have when it incarnated.

(2) The microcosm-macrocosm idea has been so often discussed that there is hardly need to do more than remind ourselves that it was known in ancient Egypt and ancient Mesopotamia, in India, Iran and even China, that it was taught by Plato, the Stoics, the Orphics, the Neoplatonists and the Gnostics, that among the Jews it appears in Philo, the Enoch literature and Rabbinic texts, and among eastern Christians in the writings of Mār 'Abdishō' the Nestorian, and the Jacobite Julian, as well as in the famous *Causa Causarum*. In Islam the doctrine of *al-'ālam aṣ-ṣaghīr* over against *al-'ālam al-kabīr* developed particularly among the Ikhwān aṣ-Ṣafā' and found much favour in Isma'ili circles, but it is also found in al-Ghazzālī and Ibn Sinā. Ibn al-'Arabī deals with it in all three of the tractates published by Nyberg, who discusses it in his Introduction, p. 90ff.

(3) His peculiar point of view in this tractate necessarily makes his discussion here very different from that in the *'Uqla* and the *Inshā'*.

(4) In the Muslim statement of the Logos doctrine the Light of Muḥammad, as Demiurge, would have to play the same part in creation that the Logos does in Philo and the New Testament. In Logos-Christianity, moreover, the Logos as light was "the true light which lighteth every man coming into the world", on the ground of which the Pseudo-Clementines taught that the "true Prophet" had appeared in succession in Adam, Seth, Enoch, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Moses, and finally in Jesus, who closed the series (on this see H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, pp. 105-108). A very similar idea

whole prophetic succession, however, pointed ahead to the time when that Light would in a more complete way find embodiment (1) in a final messenger who would be the seal of the Prophets, coming himself from the *malakūt* into the *mulk* (2), which *mulk* had been created on account of him. This coming Ibn al-'Arabī describes in terms of the four "stations" *(maqāmāt)* of Muḥammad. The fourth of these concerns his continued access to the *malakūt* even after his coming to dwell in the *mulk*, so the treatise ends with a highly individual account of the famous "Night Journey" or Ascension of Muḥammad, in describing which he is at pains to show that however highly honoured the person of Muḥammad may be in this world it is even more highly honoured in the celestial spheres.

Being an ardent champion of monism Ibn al-'Arabī throughout this tractate labours to picture the universe as a monad. It is the circle of *kun*, a single whole from which things proceed and to which they return. There is a *kāna* but also a *yakūn*. The Tree, though it has roots and shoot and branches with fruits is nevertheless a whole, and the light is a whole, Muḥammad as light belonging to the root but also to the fruit. As he is the first so he is the last, completing in the end what he had initiated in the beginning. Perhaps there is an attempt to

appears in Melito of Sardis, *On Faith* (p. 32 in Cureton's *Spicelegium Syriacum*), and it is found both in the Manichaean Psalms and in the new Gnostic documents from Chenoboskion. In the Samaritan *Molad Mosheh*, p. 13, it is the light of Moses which is transmitted to each subsequent prophet and saint to the measure of their several capacities.

(1) At the beginning of the Abbasid period, al-Muqanna' (d. 161 A.H.) had taught that periodically there was an embodiment or incarnation of the Divine in the form of a Prophet, and that this had continued from Adam to himself, he being the final manifestation (al-Bīrūnī, *Chronologie*, p. 211; Mas'ūdī, *Murūj*, VIII, 33; al-Baghdādī, *Farq*, pp. 138, 155). The idea found favour in Isma'ili circles and was taught by al-Ḥallāj (*Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*, p. 11).

(2) For Philo the Logos was the prototypal man in whose image all other men are created (*De spec. Leg.* III, xxvi, 207; *Quis rer. div. heres*, XLVIII. 230, 234), but Philo's Logos was incorporeal and it was the Logos-Christianity which had to deal with the problem of the Word becoming flesh and dwelling amongst us (John I, 14; Phil. II, 6, 7). The major difficulty involved in this did not exist for Islam since it had no problem of the two natures, so Ibn al-'Arabī devotes his effort to expounding how the various parts of the universe honoured the appearance of Muḥammad in the *mulk*.

emphasize the universe as a monad when he describes the Throne as the treasury for it all, for in the *'Uqla* p. 51 ff. he plays with the symbol of *al-'Arsh al-majīd*, and ath-Tha'labī tells us that it was widely believed that the image of all created things was in the Throne (1).

Yet within Ibn al-'Arabī's monad there are dyads, triads, tetrads, pentads, and even a hexad, while the groups of triads and pentads each make up a heptad to balance the double heptad of his dyads. As he begins his discussion of the Tree he plays with a kind of letter occultism such as he discusses in the *Futūḥāt* (2), and this playing with triads and pentads moving up to a heptad suggests a similar number occultism. The contrast between pairs of opposites is common enough in orthodox Muslim theology, but there seems to be something deliberate in the way in which Ibn al-'Arabī uses the pairs —

right and left	heart and soul
belief and unbelief	Ṭūbā and Zaqqūm
good and evil	angels and demons
light and darkness	Adam and Iblīs
knowledge and ignorance	throne and *tharā*
guided and astray	gospeller and warner
Paradise and Hell	the two warners (Gabriel and Muḥammad)

His seven triads are —

the three parts of the Tree — roots, trunk and fruits.
the three shoots — Companions of Right Hand, Companions of Left Hand, and Preceders.
the three great angels — Gabriel, Michael and Israfil.
the three worlds — *mulk*, *malakūt* and *jabarūt*.
the three species — those who walk on their bellies, those on four legs, and those on two.
the three spiritualities of Muḥammad.
the lamp, the niche, the light.

(1) *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, p. 11.
(2) *Futūḥāt*, I, 65-78, 164ff., and see *'Uqla*, p, 67.

His tetrad is the four *maqāms* of Muḥammad. His seven pentads are —

the five stars of retrograde motion
the five things at the root of the hand = the five pillars of Islam = the five senses.
the five right hand fingers = the five *Rāshidūn*.
the five left hand fingers = the members of *Ahl al-Bait*.
the five right foot toes = the five daily prayers.
the five left foot toes = things assessable for legal alms.
the five kinds of men, viz. *'ārifīn*, *mu'minīn*, *muḥibbīn*, *'āṣīn* and *mudhnibīn*.

His hexad is the succession of steeds whereby the Prophet mounted up to the Divine Presence, and finally he ends up with a heptad in the list of heterodox groups of whom Allah tells Muḥammad while he is in that Presence.

This is almost Manichaean in its balanced numerical arrangement (1), and there are details of his treatment of the microcosm which recall the teaching of the Manichees (2). On the whole, however, his theological position is that of orthodox Islam. This appears most narkedly in his insistence that all things are predetermined. The Preserved Tablet is the book of the *mulk* and all things pertaining to the fruits of the tree have been sealed therein. It was fate which brought Adam and Iblīs together, and the fate of all Adam's progeny was settled before they were born, so that those who move to become Companions of the Right Hand do so because this was decreed for them, and those who move otherwise to become Companions of the Left Hand only do so because this is what was decreed

(1) On the pentads in particular see H. H. Schaeder in *ZDMG*, LXXIX, pp. 206, 234.

(2) In discussing the *maqāmāt* he calls Muḥammad "the pearl", which calls to mind that, first in the eastern Church and later in the western Church, the "costly pearl" of which the Gospel speaks (Matt. XIII, 45 : ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην) was identified with Christ himself. See Clement of Alexandria, *Paedag.* II, 12; Ephraem Syrus, *Opera Graeca*, II, 265, in Syriac *Aphraates*, *Homil.* XVII, 2, in Ethiopic *Kebra Nagast*, cap. 98, and the further references given by Usener in his essay *Die Perle* (p. 203 in the *Theologische Abhandlungen C. von Weiszacker gewidmet*, Freiburg i. B. 1892). So in the *Manichäische Homilien*, ed. H. J. Polotzky, p. 55 line 18, Mani is called the pearl of light.

for them. This is good orthodox Muslim teaching, but the question arises whether it may not have been the more readily taken into his Logos doctrine because it was associated with the Logos in earlier times. That the Logos had been identified with Fate among the Stoics is stated expressly by Stobaeus (1), and Ibn al-'Arabī may have learned something of this. On the other hand in all his writings there is evident a determinism so strongly marked that he would seem even to deny free will to Allah, (2) so that his insistence on it in this tractate may derive purely from his own theological position.

His curious exegetic methods in interpreting passages from the Qur'ān are as apparent in this tractate as in his *Futūḥāt* and his *Tafsīr*, but are not sufficiently different from similar arbitrary exegesis of the Bible in Jewish and Christian circles with which he may have been in contact to merit special comment. Two matters of theological interest, however, do demand a word. The first is that the notion of Logos as Saviour so prominent in the Logos-Christology is as completely absent from this tractate as from other Islamic discussions of the Logos doctrine. There is a sense, as Ibn al-'Arabī shows, in which a man's ultimate fate depends on his relationship to Muḥammad, but that relationship in each individual case is something decreed. Thus no real concept of Muḥammad as a Saviour could possibly enter into the doctrine of the Person of Muḥammad. The second is Ibn al-'Arabī's difficulty with the doctrine of Divine transcendance. To develop adequately his doctrine of the Person of Muḥammad he must bring him into close relation with celestial realities and in particular with Allah, and yet he must at the same time maintain for Allah such transcendance as removes Him utterly from creaturely contact. The neat solution of the problem of Divine-human contact in the person of Jesus provided by the Logos-Christology was impossible for Islam so long as it stood by the plain teaching of the Qur'ān. In developing its Doctrine of the Person of Muḥammad it had to exalt the figure of the Prophet, and the

(1) *Eclogae*, I, 130 : "Fate is the Logos of the cosmos".
(2) H. S. Nyberg in *Kleinere Schriften*, pp. 42, 43.

Shajarat al-Kawn is an excellent illustration of how far in this direction some were willing to go, but in his discussion of Allah's relationship to His Throne Ibn al-'Arabī shows also how far they would go in maintaining Allah's absolute transcendance. When the question then arises as to the relation of this transcendent Muḥammad to the even more transcendent Allah, all he can say is that it is a mystery from a mystery in a mystery.

TRANSLATION

"Allah has set forth a parable: A good word is like a good tree whose root is firmly fixed, and whose branches (reach up) into the sky". Sūra XIV, 24/29.

*
* *

In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate.

*
* *

Praise be to Allah, Who is One in His essence, singular in His attributes, Who in holiness set apart His face from being in any direction, His sanctity from dependent things, His foot from places and His hand from movements, His eye from glances, and His resting from things which suggest contiguousness, His power from things subject to fault or error, His will from things which may be desired. [Praise be to Him] Whose attributes may not be numbered by counting things which are desirable, Whose will does not change with the changing of things which men want, Who by the word "Be" *(kun)* (1)

(1) There is here a play on words which cannot be reproduced in translation. In Arabic the existential verb "to be, to exist" is *kāna*, from the radicals *KWN*. The verbal noun from this is *kawn* "coming into being or existence", which is also used as a noun for "existence" as a whole, and so the "universe" as containing all

brought into being *(kawwana)* all things that are *(kā'ināt)*, and by it brought into existence all existing things, so that there is nothing existing save what was produced from its being *(kunh)* which was caused to be *(maknūn)*, and nothing caused to be *(maknūn)* save that which has been produced from its well-kept secret state. Allah, Most High, has said: "When We want a thing We but say to it 'Be' and it is" (XVI, 40/42).

* * *

Now I looked at the universe *(kawn)* and its genesis *(takwīn)*, at what was caused to be *(maknūn)*, and how it was set forth (1), and I saw that the whole Universe *(kawn)* was a tree, the root of whose light is from the seed "Be!" *(kun)*. The *K* of beingness *(kawniyya)* was conceived from the fecundation of a seed: "We it is Who have created you" (LVI, 57), from which seed was formed a fruit: "everything We have created in measure" (LIV, 49) (2). From this appeared two separate shoots, though their root was one and the same. There is Will and its branch Power, and so there appeared from the essence of the *K* two different ideas, the *K* of perfection *(kamāliyya)*: "Today have I perfected for you your religion" (V, 3/5), and the *K* of unbelief *(kufriyya)*: "So among them are those

existing things. The imperative of this verb is *kun* "be! come into existence!". Eight times in the Qur'ān we are told that when Allah wants to bring anything into existence all He has to do is to say to it "Be!" *(kun)* and it is *(kāna)* (See II, 117/111; III, 47/42, 59/52; VI, 73/72; XVI, 40/42; XIX, 35/36; XXXVI, 82; XL, 68/70). Throughout this tractate the author constantly makes play with derivatives from this root *KWN* such as *kā'in*, *kawwana*, *mukawwin*, *mukawwan*, *takwīn*, *maknūn*, *kawniyya*, etc.

In the Qur'ān we have it as Muḥammad's version of the ancient doctrine of the Creative Word, well known in the ancient Near East, and which doubtless came to Muḥammad from some Judaeo-Christian source.

(1) *Tadwīn* is from *dawwana* "to register" a thing, i.e. to set it forth openly to be known and seen of all.

(2) Bell translates "with a limit". Some of the early commentators took it to mean "by a decree", and referred it to the aforementioned creative Word: He said to it "Be!" and it was. This may have been the writer's thought here. It will be noticed how often he sees hidden connections with Qur'ānic verses which to him are significant, but to us seem at times strangely forced.

who believe, and among them those who disbelieve" (II, 253/254). Likewise from the essence of the *N* appeared the *N* of the unrecognized *(nākirah)* (1) and the *N* of the recognized. Thus when He brought them out from the concealment *(kinn)* of non-being in accordance with what He had purposed of old, He sprinkled His light upon them. He on whom that light lit gazed at the image of that tree of the Universe which had been produced from the seed "Be!" *(kun)*, and there appeared to him in the secret of its *K* an image : "Ye are *(kuntum)* the best community" (III, 110/106), and there became clear to him from the explanation of its *N:* "Is it not that whosoever *(man)* has his heart opened by Allah to Islam is on a light from his Lord?" (XXXIX, 22/23). But he whom that light missed is ever seeking to uncover the meaning intended by the letter of "Be!" *(kun)*, for he is mistaken as to what letter it is, is disappointed in what is to be hoped for from it, so that looking at the similitude of *kun* he imagines that it is the *K* of unbelief *(kufriyya)* and the *N* of the unrecognized *(nākirah)*, and so he becomes one of the unbelievers.

Now the good fortune of every creature derives from that word *kun*, from what each knows of the form of its letters, and what he sees of the secrets hidden within it. This is indicated by the words of him — upon whom be Allah's blessing and peace — "Allah created His creatures in darkness and then sprinkled His light upon them, so whomsoever that light lit upon He guided, but whomsoever that light missed He misled and led astray". (2) Thus when Adam looked at the circle of existence and found every existing thing going around in the circle of the Universe, one of fire and one of clay, then he saw this circle according to the secrets of *kun*, how it circled and revolved, where it was moving and spreading, so that there was a reaching out towards it, and a rambling over it, but no slipping

(1) The imperative "be!" has in Arabic writing only the two consonants *K* and *N*, so he is suggesting various hidden meanings to be found in these two letters.

(2) In *al-Jāmi' aṣ-ṣaghīr* of as-Suyūṭī, I, 232, no. 1733, this is given as a Tradition reported by Ibn 'Aun, from the *Musnad* of Aḥmad b. Ḥanbal, from at-Tirmidhī and from al-Ḥakam. See also al-Ghazzālī, *Mishkāt al-Anwār*, p. 13, and Ibn Qayyim, *Kitāb ar-Rūḥ*, p. 230.

from it nor passing off it. So it is that one sees the *K* of perfection and the *N* of the recognized, while another sees the *K* of unbelief and the *N* of the unrecognized, and in accordance with what each saw does he return to the point of the circle of *kun*.

One who has been brought into being *(mukawwan)* may not pass beyond what the One Who brings into being *(mukawwin)* has purposed. If, therefore, you look at how the shoots of the tree of the Universe differ, and at the kinds of fruit it has, you will recognize that the root thereof springs up from the seed of *kun*, separating out from it. So when Adam entered the School of Instruction and was taught all the names (1), he looked at the similitude of *kun*, looking at what He Who brings into being had purposed should be brought into being, and saw that what was being taught by the *K* of *kun* was the *K* of the treasure *(kanziyya)*: "I was a hidden treasure; I was unknown but I wanted to be known", and he saw the secret of the *N*, that it was the *N* of "Yea, verily" *(anāniyya)*: "Verily I am Allah, there is no deity save Me" (XX, 14). Then when he was sure of the form of the letter and had become quite sure of the hope, there appeared to him from the *K* of the treasure the *K* of honouring *(takrīm)*: "Verily We have honoured the children of Adam" (XVII, 70/72), and the *K* of "I was" *(kuntu)*: "I was to him hearing and seeing and hand". Also from the *N* there was drawn forth for him the *N* of "Yea, verily" *(anāniyya)* and the *N* of light *(nūr)*: "And We appointed for him light" (VI, 122), by which is attained the *N* of bounty *(ni'ma)*: "Would ye number the bounties of Allah ye would not be able to count them" (XIV, 34; XVI, 18). Iblīs *(diabolos)*, on the other hand,—whom may Allah curse—spent forty thousand years in the School of Instruction examining the letters of *kun*. The Teacher left him to himself, letting him depend on his own strength and ability, so he used to look at the similitude of *kun* to see in its similitude the *K* of his own unbelief *(kufr)*,

(1) A reference to Sūra II, 31/29 : "He taught Adam all the names", i.e. the names of the various animals, for this passage is reproducing the story i Genn. II, 19, 20.

so that he exalted himself "and disdainfully refused and became proud" (II, 34/32). Also he saw in it the *N* of his own fiery nature *(nār)*: "Thou didst create me of fire" (VII, 11/12; XXXVIII, 76/77), by which are attained the *K* of his unbelief and the *N* of his fiery nature: "so that they are hurled down into it" (i.e. into Hell Fire. XXVI, 94).

When Adam saw how this tree separated out into different shoots, and recognized its various kinds of flowers and fruits, he concentrated on one branch: "I, indeed, am Allah" (XX, 14). Then there came a call: "Eat from the fruits" of maintenance of the Divine Unity, and "seek for shade" in the shade of maintaining His singleness, "and draw not near" (II, 35/33; VII, 19/18) (1). Iblīs, however, wanted to join him to another branch: "so he whispered to the pair of them", so that they both ate from it and they slipped in a slippery place (2). [Adam] disobeyed, but sought to catch hold of a branch: "O our Lord, we have wronged ourselves" (VII, 23/22), whereat some fruits came near to him and he took them. When he is called on the Day of truthful witnesses (i.e. Judgment Day) before all the truthful witnesses, the question [will be asked]: "Am I not your Lord?" (VII, 172/171). Each one will answer to the measure of what he has seen and heard, but then they will all agree in one response, saying: "Yea, verily". Nevertheless there will be differences arising from the point of view from which they have seen Him. Those who have seen the beauty of His essence will testify: "There is naught like Him" (XLII, 11/9). Those who have seen the beauty of His attributes will testify: "There is no deity save Him, the King, the Holy One" (LIX, 23). Those who have seen only the beauties of those things He has created will testify in different ways according to the different things they have seen. Some will make Him a limited being. Some will say He is non-existent. Some will make Him a hard stone. Yet in all that all will be [acting in accordance] with the judgment: "Say: 'Naught will ever befall

(1) Only the "draw not near" is from the Qur'ān, where the prohibition is in the dual, addressed to Adam and Eve.

(2) There are references here to VII, 20/19; XX, 121/119, but no exact quotation.

us' " (IX, 59), for it is contained in the secret of the word *kun*, circling around the mid-point of its circle, fixed on the root from its seed.

When this seed came into being the tree of the Universe appeared. Its fruits also appeared, and the meaning of its form. "When I wanted to set forth a similitude of that which was caused to be, and an image of that which came into existence, and of the sayings and the doings and the states of being that in one way and another derived therefrom, I took the similitude of a tree growing up from its root in the seed of *kun*". So all that happens in the universe, such happenings as decrease and increase, things unseen and things seen, things of unbelief and things of belief, all the fruitage of good works and the thriving of conditions, all that appears of the beauties of speech, of fine propensity, of good taste, of the niceties of polite learning, are as it were its flowers, and as its leaves all the offerings of those who draw near, all the positions reached by the pious, and the stations reached by the righteous, all the confidences heard by the knowers and the visions seen by the lovers, all are the fruits which it has produced, the spathe which it has formed (1).

The first things to grow from this tree from the seed of *kun* were three shoots. One shoot thereof went to the right, and they are "the fellows of the Right Hand" (LVI, 27/26). Another shoot went to the left, [and they are "the fellows of the Left Hand" (LVI, 40/41)], and yet another went straight up, rising in the way of straight-standing, from which are "the preceders", "those who draw near" (LVI, 10). When it became firm and grew taller there came from its upper and lower branches the world of form *(ṣūra)* and idea *(maʿnā)*. What came from the outer bark and visible covering was the world of *mulk*. What came from its inner core and the quintessence of its hidden meaning was the world of *malakūt*. What came

(1) These "positions" *(maqāmāt)* and "stations" *(manāzilāt)*, these "pious" *(muttaqīn)*, "righteous" *(ṣiddīqīn)*, "knowers" *('ārifīn)*, "lovers" *(muḥibbīn)* are technical terms referring to stages of spiritual advancement along the path followed by the Ṣūfī mystics.

from the sap running in the passages of its veins, from which come its increase, its life, its splendour, which causes its flowering and its fruitage, was the world of *jabarūt*, which is the secret of the word *kun* (1).

Then a wall was set around the tree, limits were fixed for it and it was given a shape. Its limits are the [six] directions, viz. up and down, right and left, before and behind, so that what is highest is its upper limit, and what is lowest is its lowest limit. As for the things which give it shape they are the horizons, the celestial bodies, the terrestrial lands, the laws [by which things are governed], the marks [by which they are recognized], the names [by which they are known]. So the seven zones (2) were set to be as it were leaves giving shade, and the stars set in their courses to be as it were flowers in the celestial horizons, while night and day were set as two changing curtains, one of them black so as to veil things from sight when drawn, and the other white to be drawn so as to reveal things which may be seen. The Divine Throne was set as a treasure house for this tree and as a store house for its arms, a house from which is to be sought the succour of all the goodness it contains. In it are the attendants and the servants of this tree.

So you will see the angels surrounding the Throne, facing towards it, seeking assistance from it, hovering around it, circumambulating it, and pointing to it from wherever they may be. Whenever anything happens in this tree, or whenever anything descends from it, such things raise humble hands of entreaty towards the face of His Throne, seeking healing and begging forgiveness for sins, for this tree exists in such a way that there exists no direction in which one may point to it, nor place where one may seek to go towards it, nor mode of being which one could know, so were not the Throne a direction

(1) *al-mulk* is the visible world of sensible things that may be seen and touched; *al-malakūt* is the invisible world of spiritual realities, the world of soul and spirit; *al-jabarūt* is the world of those uncreated things pertaining to Divinity. On these terms see the *Dictionary of Technical Terms*, pp. 220 and 1339; al-Jurjānī, *Ta'rīfāt*, pp. 77 and 246.

(2) For these earthly zones see Nuwairī, *Nihāya*, I, 199, 207-213. They appear earlier in Indian and Iranian texts (Christensen, *Premier homme*, I, 117) and still earlier in Babylonian (Jensen, *Cosmologie*, pp. 175-184).

towards which they might face when standing to do service and to pay obedience they would go astray in their seeking. He—glorious and exalted is He—brought the Throne into existence only to show forth His power, not as a place where He might be. Also He brought what exists into existence not because He had any need for it, but only to show forth His name and His attributes (1). One of His names is "the Forgiving" (cf. X, 107), and one of His attributes is forgiveness. One of His names is "the Compassionate" (X, 107), and one of His attributes is compassion. One of His names is "the Generous" (cf. LXXXII, 6), and one of His attributes is generosity.

The shoots of this tree differ, and its fruits are of different kinds, that there may appear to the sinner the mystery of His forgiveness, of His mercy towards him who does good, His kindness to the one who is obedient, His favour to the believer and His vengeance on the unbeliever. In His existence He is far separated in holy separation from contact with that which He brought into existence, from being near it whether joined to it or separated from it, for He was when there was no universe, and He is now as He was then, neither joined to nor separated from the universe, because being joined to and separated from are attributes of things that have come into existence, not attributes of the pre-existent One. Being joined and being separated involve acts of approach and removal, and approach and removal involve change, displacement, alteration, substitution, all of which are attributes of imperfection, not attributes of perfection, whereas He—glorious and exalted—is far far removed from what the wrong-doers, and those who abjure the faith, say.

Then the Tablet and the Pen (2) were set to be as it were a

(1) We find in early Christian writings this same insistence that God had no need to create (Athenagoras, *Apol.* 16 ; Irenaeus, *Adv. Haer.* II, v, 4). That He created the universe for His name's sake is the teaching of *Didache* X, 3, and that it was to show forth His goodness, the qualities of His character, was the teaching of Plato, *Timaeus* 30A, of Philo, *De opific. mundi*, V, 21 ; *Cherub.* 35 and 125-127; II Baruch, xiv, 18: IV Ezra viii, 34.

(2) The Preserved Tablet *(al-lauḥ al-maḥfūẓ)* is mentioned in Sūra LXXXV, 22, and the Pen *(al-qalam)* in LXVIII, 1 (cf. also XCVI, 4). There is a Tradition telling how Muḥammad stated that before the real work of creation began, Allah

book for the *mulk*, in which are written its ordinances, all the things whose doing and undoing, whose coming into being and passing away, have been decided, all the beneficence and blessings that are to come forth, all the rewards and punishments that therein are to be. Then the Sidrat al-Muntahā (1) was set to be as it were one of the shoots from this tree, under which will stand whosoever stands serving it (2), to carry through its ordinances, to raise up to it the fruits borne by this tree and whatsoever draws near it, which then meets there a copy of the book of the *mulk* which is the Preserved Tablet. No matter what takes place in this tree [of the Universe], be it removing or retaining, be it decrease or increase, it does not pass beyond that [Sidra] tree, for to each one of such things there is a limit that is known, a fortune assigned, a shape prescribed, just as there is no one of us but has a recognized station. Nothing of the fruit of this tree [of the Universe] is raised up, however lowly or however magnificent, small or great, courtly or humble, little or much, but the sealing thereof is in the book, and nothing is cast away, whether big or little, without having been counted therein. The King will command

bade the Pen write upon the Tablet all that was to come to pass till the end of time. See aṭ-Ṭabarī, *Annales*, I, 29, 30, 48; at-Tirmidhī, *Jāmi'*, II, 232; aṭ-Ṭayālisī, *Musnad*, no. 577; the *Musnad* of Aḥmad b. Ḥanbal V, 317, and article xvii in the *Waṣiyya* of Abū Ḥanīfa. This Tradition represents the Islamic version of a very ancient teaching that the Divine plan of the ages was all written out before the work of creation commenced.

(1) This Sidra of the Boundary is mentioned in Sūra LIII.14, where the reference seems to be to an actual tree somewhere in the environs of Mecca. In Tradition, however, Muḥammad explains that it is a celestial tree of wondrous proportions and qualities standing at the limit beyond which no creature may go in approaching the Divine, beyond which no creaturely knowledge may reach. See aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVII, 31 ff; *Musnad* Aḥmad, IV, 207ff.; Pseudo-Balkhī, ed. C. Huart, I, 184. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Hādī al-Arwāḥ*, p. 52, says that everything which comes from Allah stops there, and then is taken by intermediaries to be transmitted here below, and likewise everything sent up from below stops there to be taken charge of and transmitted. In the story of Muḥammad's ascension we read of how Gabriel, who had accompanied the Prophet so far, had to stop at the Sidra (as-Suyūṭī, *La'ālī*, I, 41).

(2) The "it" is the tree of the Universe. al-Ḥuraifīsh in *ar-Rawḍ al-fā'iq*, p. 45, speaks of a particular class of angels dwelling at the Sidra, who find their peculiar form of service there in transmitting things upwards to Allah and downwards from Allah.

that they be put into one of its two store houses which He has prepared for the storing of the fruits of this tree. These two are Paradise and Hell (1). Such fruit as is good will go into the store house of Paradise: "Nay, indeed, the book of the virtuous is in 'Illiyūn" (LXXXIII, 18), but such fruit as is rotten will go into the store house of Hell: "Nay, but the book of the wicked is in Sijjīn" (LXXXIII, 7) (2). Paradise is a dwelling for the Companions of the Right Hand, beside the mountain to the right of the blessed good tree, whereas Hell is the dwelling for the Companions of the Left Hand, by the tree that is accursed in the Qur'ān (3).

Then this present world was appointed to be the depository for its flowers and the next world to be the abiding place for its fruits, and around this tree was set a wall, the encompassing wall of Power, for Allah "encompasses everything" (XLI, 54) around which then went the circle of Will: "He does whatever He wills" (III, 40/35), and "decides whatever He desires" (V, 1).

When the trunk of this tree was firmly fixed and its branches also stood firm, it pushed outwards its edges towards thy Lord till its one side overtook the other and its end reached to its beginning, for since its beginning is "Be!" *(kun)* its end is "will be" *(yakūn)*. Thus however many you may count its branches to be, and no matter of how many kinds its seeds,

(1) Literally "the Garden and the Fire", which are the two most common Qur'ānic names for the ultimate abode of the Blessed and the Damned, and so correspond to our Paradise and Hell.

(2) In this passage, as not infrequently in theological texts, these seem to be merely synonyms for Paradise and Hell. In the Traditions, however, they are taken to be two special places, one in the upper heavens, the other in the lower depths, where the records of the virtuous and the wicked are kept. See aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, 60-66; Ibn Qayyim, *Kitāb ar-Rūḥ*, p. 169. *'Illīyūn* doubtless is derived from the Heb. *'Elyōn* and since Sheol is often enough referred to as a prison, *Sijjīn* may well be Sheol as a *sijn*.

(3) The Companions of the Right Hand and the Companions of the Left Hand are mentioned in LVI, 27/26, 41/40, the reference being to the Great Separation at Judgment when the Blessed go to the right and the Damned to the left. The "blessed tree" of the Qur'ān is sometimes said to be that mentioned in XXIV, 35, which is apparently thought of as growing beside the heavenly mountain, but more commonly it is said to be the celestial tree Ṭūbā referred to in XIII, 29/28. The tree "accursed in the Qur'ān" is mentioned in XVII, 60/62, a passage said to refer to the infernal tree az-Zaqqūm (Cf. XXXVII, 62/60ff., XLIV, 43-46, LVI, 52).

yet its root is one, namely the seed of the word *kun*, and its end will be one, namely that same word *kun*. Thus it is that were you to gaze with intent gaze of your sight, you would see the shoots of the tree ṬŪBĀ clinging to the shoots of the tree az-ZAQQŪM, the coolness of the breeze al-QARAB mingling with the heat of as-SAMŪM, and the shadow of the heaven al-WAṢL joined to the shadow of YAḤMŪM (1). Each attains his allotted share of fortune, so that one drinks from a cup that has been sealed, another from a cup that has been blackened, while another between them is forbidden to drink at all (2). So when the progeny of what has been brought into existence appear from the presence of non-existence, there blow upon them the breezes of Power, there flow towards them the gentle winds of Wisdom, there rain upon them the clouds of Will, with all the wonders of creativeness, so each shoot thereof sprouts forth with what has been ordained for it from of old, and in its constituent parts are combined both health and sickness.

This whole universe has two constituent elements derived from two parts of the word *kun*. They are darkness and light. All good is from the light and all evil is from the darkness. The Court of the angels comes into existence from the element of light, so that from them comes good and "they disobey not

(1) Islam insists, as some other religions have done, on a close parallelism between heaven and hell. As there are celestial mountains, valleys, rivers, lakes, etc., so there are infernal mountains, valleys, rivers, lakes. To the celestial tree *Ṭūbā* corresponds the infernal tree *az-Zaqqūm;* to the gentle, cool, refreshing celestial breeze *al-Qarab* corresponds the violent, hot, choking *as-Samūm* (cf. XV, 27 ; LII, 27 ; LVI, 42/41); to the celestial pleasant place of shade *al-Waṣl* corresponds the black, smoky shadow, the infernal *Yaḥmūm* (LVI, 43/42). The *Ṭūbā* is often pictured as the *arbor inversa* whose branches reach downwards through all the circles of Paradise, and in this passage Ibn al-'Arabī is suggesting that there is so close a relationship between Paradise and Hell that there is an intertwining of their various elements.

(2) The food and drink of the future life are often mentioned in the Qur'ān and are described in detail in the popular eschatological tractates. The drinking by the Blessed of wine from sealed flasks is mentioned in LXXXIII, 25, so the blackened cup will refer to the boiling liquid given to the Damned (cf. XVIII, 29/28; XLVII, 15/17). Thirst, the lot of the third group here, is a commonly mentioned punishment in Hell.

Allah in what He has commanded them" (LXVI, 6). The Court of Satans is from the element of darkness, so that from them comes evil (1). As for Adam and his progeny their clay was made from both light and darkness, so his constituent elements combine good and evil, what is beneficial and what is harmful, and his essential being is capable of receiving both that which is approved and that which is disapproved. Thus he is counted as belonging to whichever of them is paramount in him. If the essence of his light prevails over the essence of his darkness and his spirituality shows up more than his corporeality, then he gives preference to the angel and ascends to the celestial sphere, but if the essence of his darkness prevails over the essence of his light, and his corporeality shows up more than his spirituality, then he gives the preference to Satan.

When Allah formed Adam from a handful He had seized from the dust of *kun*, He stroked his back so that the evil was separated out from the good (2). Then He drew forth from his back such as were to be the Companions of the Right Hand, and they took the way to the right, and He drew forth from his back such as were to be the Companions of the Left Hand, and

(1) The word *mala'* is used in the Qur'ān for the court circle of nobility surrounding an earthly monarch. Thus Pharaoh had such a *mala'* in Egypt (VII, 109/106, 127/124; XII, 3), the Queen of Sheba had hers (XXVII, 29, 32), the Israelites had one in days later than Moses (II, 246/247), so we find that Solomon has one (XXVII, 38), and there was such a council at Mecca (XXXVIII, 6/5) as there had been among other ancient peoples (VII, 60/58-90/88). Naturally Allah has His angelic Court in the heavens (XXXVII, 8; XXXVIII, 69; cf. I Ki. XXII, 19). So here Ibn al-'Arabī completes the parallel by giving Satan a *mala'* of demons in the realm of darkness. The close correspondence here with the Zoroastrian teaching about the attendants of Ormazd in light and those of Ahriman in darkness is obvious.

(2) The reference is to a famous Tradition in which Muḥammad told his Companions that at the creation Allah stroked Adam's back and drew therefrom the *nasamāt* of one group of his progeny, declaring that these were for Paradise and the works of the people of Paradise would they do. Then He stroked his back again and drew forth the other group of his progeny, declaring that these were for Hell, and the works of the people of Hell would they do. It was on this occasion that Allah took a covenant *(mīthāq)* from both groups of Adam's progeny whereby they acknowledged that He was their Lord. See *Kanz al-'Ummāl*, III, no. 3417; at-Tirmidhī, *Jāmi'*, II, 180; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, i, 7-9; Ibn Qayyim, *Rūḥ*, p. 252; al-Murtaḍā, *Itḥāf*, X, 521. It is said to be referred to in Sūra VII, 172/171.

they took the way to the left, not one of them turning from or inclining from that which had been willed for him. Should anyone ask why [this should be so] he has sinned in the asking.

When first He laboured around this tree at the root of the seed *kun* He drew forth a choice portion of its constituent elements, which He churned till it became buttery. Then He purified this by putting it through a filter of purity to remove any filthiness it had. Then He cast on it the light of His right direction till its essence appeared. The He plunged it into the ocean of Mercy till the blessedness thereof was shared by all its parts. Then from it He created the light of our Prophet Muḥammad—upon whom be Allah's blessing and peace. This He embellished with light from the highest [angelic] court till it shone and mounted up. Then He made that light the source of every light (1), so that it was the first of them to be composed though the last of them to become manifest, is to be their leader at the Resurrection, the one to announce to them their happiness, and the one who will crown them with beautiful crowns (2). He is deposited in the *Dīwān* of mankind, settled in the meadows of mankind, in the settlements of mankind, the meaning of his spirituality being curtained off by the curtain of his corporeality, and the world of his longing hidden by the world of his existence. He was asked to go out into the universe, that universe which appeared because of him.

That is so because Allah—exalted be He—is the being of all beings, which depend on Him though He has no need of them. The perfection of His wisdom is in the creation, to make manifest the nobility of water and clay. He it was who

(1) The reference is to the prophetic lights. Muḥammad was the last of the prophet series to appear manifestly before men with his message from Allah, but his light was composed before any of the other prophetic lights, and was indeed the source of them.

(2) This is one aspect of the doctrine of Muḥammad as the *Urmensch*. Since he was the first being to be created from the mixture prepared for creation and has a primacy in the *Urzeit*, at the events of the Last Day, i.e. at the *Endzeit* he must also have a primacy. So not only is he to be the firstfruits of the resurrection but also he will lead the first band of the Blessed into Paradise, and be the one who there introduces them to their honoured stations in eternal bliss.

brought into existence whatever has been brought into existence, yet to not a thing of all that did He say: "I am going to set on the earth a vice-gerent" (II, 30/28). This was the bringing into existence of human kind, and His wisdom in bringing human kind into existence was to manifest the nobility of the Prophet [Muḥammad]—upon whom be Allah's blessing and peace. For he is the wisdom of that incarnating, by bringing forth the *K* of being a treasure *(kanziyya)*: "I was a hidden treasure *(kanz)*, I was not known" (1). Thus what was aimed at in this bringing into existence was an understanding of Him Who created them, and that which was specially picked out for perfect understanding was the heart of our Master Muḥammad —upon whom be Allah's blessing and peace—, for understanding on the part of mankind is a matter of trust and belief, but his understanding was by seeing with clear ocular view (2). Thus it is by the light of his understanding—upon whom be Allah's blessing and peace—that they come to understand, by his favour to them that they come to have knowledge. Thus He drew him forth from the core of the seed *kun* like a grain which puts forth its shoots. So He strengthened him by His companionship, made him hardy by drawing him to Himself, so that he stood erect on his legs in the soundness of his good taste and the strength of his propensity and his desire.

Now when this Muḥammad-shoot appeared, and when the foliage on its stem sprouted up and increased, and the clouds of acceptance rained heavily upon it, falling thick and fast, all newly created things gave the good news to one another

(1) The reference is to a very well-known uncanonical Tradition, much beloved by the Ṣūfīs, and which we have already encountered on p. 65. Its usual wording is: "I was a hidden treasure, but I desired to be known, so I created the creation in order that I might be known". See R. A. Nicholson, *Diwani Shamsi Tabriz*, pp. 207, 208.

(2) The generality of mankind have a knowledge of God which is dependent on what they have been told and which they have taken on trust, but Muḥammad, on the night of his ascension, came into the Divine presence and had a clear vision of Allah. Maybe Ibn al-ʿArabī is suggesting here that the pre-existent "Light of Muḥammad" had also a clear ocular view of the Almighty which was the basis of the religious insight of the Muḥammad who appeared in history.

of its appearance, men and jinn rejoiced at its coming into existence, and all beings were perfumed by its advancing. At his (i.e. Muḥammad's) birth the idols fell down on their faces (1). At his coming forth on his mission [all other] religions were abrogated. To confirm his message the Qur'ān came down. The tree of the universe trembled with joy, all the colourful and woody portions there of being put in motion. From the shoots of this tree comes every one who takes the way to the left and deviates, desiring error. So when the winds of sending are sent with this message: "And We sent thee not save as a mercy to mankind" (XXI, 107), those for whom good was preordained by Us will be on the watch for it, and incline affectionately towards it, but such as have been afflicted with spiritual dullness (2) or sinfully refuse to accept it, will be blown away by the violent winds of Power, and after having been green foliage will become dry and withered, the face of their prosperity all in frowns, since the hope of their cultivator has become a desponding and a despair.

The secret [mystery] of their shoot is the fecundation of the tree of excellence, and the grain of opportunity of existence. From the spirit of his spirituality came the spirit: "O thou Prophet, We have sent thee as a witness, as a bringer of good tidings, and as a warner, one who summons to Allah, by His permission, and a clear shining lamp" (XXXIII, 45/44 ff.). So he is a lamp in the darkness of the universe, a spirit in the body of existence, for Allah, when He addressed the heavens and the earth, said to them: "Come ye two, obediently and willingly. They said: We come obediently" (XLI, 11/10). So also did the place of the Ka'ba on earth respond to Him, and

(1) In the mythical "Lives" of Muḥammad which are a favourite form of devotional reading throughout the Muslim world, an important place is given to the "Birth Stories" which record the miraculous happenings at Muḥammad's birth. A simple account of some of this material may be read in the second part of S. W. Koelle's *Mohammed and Mohammedanism* (London, 1889). The falling down of the idols is recorded there on p. 337.

(2) Literally "afflicted with rheum", i.e. whose heads are so stuffed with rheumy sinfulness that they are spiritually dull and insensitive.

also that which is opposite to it in the heavens (1). It was thus that the earth of the Ka'ba depression came to be, and became the place for true faith on the earth.

Arthur JEFFERY
(New York)

(To be concluded.)

(1) The Ka'ba, the central shrine at Mecca around which the pilgrims circumambulate, is said to lie directly under the celestial Ka'ba around which the angels daily circumambulate. See al-Azraqī, *Akhbār Mekka*, p. 18 ; *Kanz al-ʿUmmāl*, VII, no. 1320, and Ibn al-'Arabī's *Futūḥāt*, II, 582.

MÉTHODOLOGIE ET SOURCES DU DROIT EN ISLAM

(Istiḥsān, Istiṣlāḥ, Siyāsa šar'iyya) (1)

La question de méthode, dans le droit de l'Islam particulièrement, présente un intérêt autant sociologique que juridique, peut-être même plus sociologique que juridique. Elle illustre une de ces constantes de l'histoire des institutions, se manifestant par les efforts des juristes tendant à adapter le droit aux conditions continuellement changeantes du milieu social et des nécessités pratiques. La question devient plus intéressante principalement lorsque ne se trouve pas reconnu, dans la société, un organisme qualifié pour l'élaboration formelle des règles de droit ; — lorsque le corps de droit, constitué à un moment donné, présente, pour une raison ou une autre, un caractère de fixité et de rigidité, d'autant plus accentué qu'il procède de croyances religieuses.

L'évolution du droit romain nous fournit un premier exemple de difficultés de ce genre, en même temps qu'un modèle de moyens mis en œuvre pour leur solution. Avec le développement de la civilisation romaine, les institutions de l'ancien droit, le *jus civile*, étaient devenues, soit insuffisantes pour les besoins nouveaux, soit en contradiction avec eux. La question fut résolue par la reconnaissance au pouvoir judiciaire, plus précisément au préteur, du droit de créer de nouvelles règles de droit, non point, certes, par l'érection de ce pouvoir en un organe législatif proprement dit, auquel aurait été attribuée franchement et directement compétence pour formuler des

(1) Une partie de cette étude, relative à l'*istiḥsān*, a fait l'objet d'une conférence donnée à la Faculté de Droit de Paris, le 12 mai 1958.

règles nouvelles, mais par la reconnaissance faite à ce pouvoir, du droit, comme le dit le texte célèbre de Papinien, de "*adjuvandi vel supplendi vel corrigendi juris civilis gratia propter utilitatem publicam*" (Digeste, I, 1, *De just. et jur.* VII, I ; — cf. Girard, *Manuel de droit romain*, 5e édition, p. 41, n. 2). Cette notion d'utilité publique, de bien commun, principe essentiel de toute législation, et qui correspondra exactement à celle de l'*istiḥsān* (et autres notions similaires) du droit musulman, comme l'a déjà observé Goldziher (1), se trouvait ainsi mise à la disposition du juge pour assurer l'évolution du droit conformément aux nécessités pratiques du lieu et du moment.

On retrouvera cette même forme de réaction des nécessités pratiques dans le droit du moyen-âge occidental. Le droit romain y avait été reçu, et, dans la mesure où il se trouvait éloigné de ses origines et détaché de ses sources, il s'imposa paradoxalement avec une autorité accrue, telle qu'il se fixa dans un état de rigidité et d'immuabilité définitif (2). Et cependant on finit par admettre des solutions différentes ou contraires à celles contenues dans le droit romain, sous le couvert, il est vrai, de raisonnements scolastiques et formels, de moyens détournés, qui sauvegardaient apparemment le principe ; — mais on invoquait, aussi, parfois, les exigences contraires des nécessités pratiques, de l'équité. Ce dernier argument était, sans doute, proposé à titre secondaire ; mais, en réalité, il était l'argument essentiel, qui faisait prévaloir la nouvelle solution parce que *utilis et bona et favorabilis* (cf., par exemple, la fameuse question dite du testament de Venise, *in* Lainé, *Introduction au droit international privé*, I, 141).

Dans le milieu musulman, un problème identique devait

(1) Enc. Isl., v° *Fiḳh*, p. 109, col. 1 ; cf. du même auteur, *Das Princip des* istiṣḥāb *in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft, in* Wien. Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenl., I, 230.

(2) Le respect, la vénération qu'inspirait alors le droit romain aux juristes et aux souverains même, qui ne pouvaient se permettre de porter sur lui une main sacrilège, est un phénomène auquel ressemble, à beaucoup d'égards, la situation dans laquelle s'est trouvé le *corpus* du droit musulman à partir de la fin de sa période de systématisation, vers la fin du IIIe siècle de l'hégire (début du Xe s.), lorsque fut proclamé le dogme de « la fermeture de la porte de l'*iǧtihād* » interdisant toute création de règles nouvelles de droit.

nécessairement se poser. Sous quelle forme précise et à quel moment ? C'est ce que nous devons essayer d'établir rapidement en un premier point.

De par sa nature même, la question ne devait apparaître, avec ses difficultés, qu'après que se fut opéré un premier travail de construction et de systématisation du *corpus juris* musulman, et, en particulier, de la détermination doctrinale de ses sources. On connaît suffisamment la position de la doctrine et de l'opinion publique à cet égard, fixée de bonne heure, et sur laquelle on ne reviendra plus jamais : loin de rattacher le nouveau droit à des antécédents historiques et de le représenter comme une étape, avec tous les apports nouveaux qu'elle comportait, de l'évolution des institutions juridiques, on a posé, en fait, qu'avec l'Islam, il s'était produit une coupure avec le passé ; qu'un monde nouveau était né et qu'en conséquence le système juridique de ce monde était né avec lui, ne devant rien, dans ses éléments essentiels, aux institutions et systèmes juridiques qui l'avaient précédé. Tout cela est devenu comme un dogme de caractère religieux, qui conserve encore de nos jours — et peut-être de nos jours, encore, d'une façon encore plus accentuée (on ne saurait avancer la simple hypothèse de sources romano-byzantines du droit musulman, sans soulever les plus vives protestations non seulement dans l'opinion publique, mais même dans des milieux intellectuels) toute sa vigueur et tout son caractère tranchant. Il fut, en conséquence, établi que la source première de législation est constituée par le Livre révélé, le Coran, par la *Sunna* (décisions explicites ou implicites du Prophète), par l'*Iǧmā'* ou consensus général de la communauté.

Mais il fallut trouver encore les moyens de consacrer les solutions juridiques que devaient requérir de nouvelles circonstances de temps et de lieu, le mouvement du commerce, et qui n'étaient pas prévues dans les trois sources précitées. On avisa à un premier moyen, à l'invention de *ḥadīṯ* attribués à Mahomet ou même à d'autres personnages, notamment les califes de la période des origines, et qui comportaient les solutions mêmes que l'on voulait consacrer. Mais on restait ainsi dans le cadre des sources déjà admises.

Ce fut, alors, que deux systèmes se trouvèrent confrontés l'un à l'autre, l'un beaucoup plus strict que l'autre.

Dans un premier système (nous le citons en premier lieu non pas parce que nous croyons qu'il a été chronologiquement le premier — nous croyons plutôt le contraire — mais parce qu'il fera mieux ressortir le sens et la portée du système qui sera exposé par la suite), on ne voulut admettre comme règles valables que celles pour lesquelles on pourrait trouver un point d'appui dans les textes des sources premières et qui seraient déduites de ces textes suivant un procédé de raisonnement qu'on a appelé le *ḳiyās*.

On représente généralement, en orientalisme, le *ḳiyās* comme étant le procédé de raisonnement par analogie. On a été porté à cette vue par une traduction inexacte du terme. Le verbe *ḳāsa* (d'où le nom : *ḳiyās*) signifie, d'une façon générale, mesurer, et, plus spécialement : mesurer une chose par rapport à un autre, — et non pas seulement : rapprocher le semblable du semblable juridiquement. C'est prendre appui sur une règle préexistante pour en déduire une autre règle, quel que soit le mode particulier de raisonnement logique que l'on emploie, la règle déduite restant, par ce lien, rattachée à la règle première qui en constitue le fondement. C'est ce que prcéisent, d'ailleurs, les anciens auteurs, parmi les plus qualifiés. Ġazālī, par exemple, définit le *ḳiyās* comme étant, d'une façon très générale, « la déduction (des règles de droit) par le raisonnement », *ar-ra'y wa-n-naẓar* (*Mustaṣfā*, I, 4, nouv. éd.), ou « la déduction de la règle, du sens raisonnable du texte », *ma'ḳūl an-naṣṣ* (139). L'argument employé à cet effet peut bien être l'argument d'analogie proprement dit, comme aussi les arguments *a fortiori*, *a majore ad minus*, *a minore ad majus*, ainsi que l'a noté déjà M. Schacht (*Origins of muhammadan Jurisprudence* 124), comme encore l'argument *a contrario* qu'on appelle, précisément, *ḳiyās al-'aks* par opposition à l'analogie ordinaire, appelée *ḳiyās al-ṭard* (cf. Ibn Taymiyya, *Al-ḳiyās fil-šar' al-islāmi*, Le Caire, 1346 H., p. 12) (1).

(1) M. Berque a donc bien raison de définir le *ḳiyās*, « le raisonnement déductif », *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, p. 21.

Ce qui confirme indirectement cette définition c'est l'histoire de l'admission du *ḳiyās* comme source de droit. Comme l'a déjà remarqué Goldziher (*Die Ẓâhiriten*, 11 et s.) le *ḳiyās* s'est formé comme une réaction contre la pratique de la période des origines, où des règles et solutions de droit, en dehors de celles déjà fixées dans le Coran et la Sunna du Prophète, étaient le fait de décisions spontanées de personnages ayant autorité, inspirées par leur opinion personnelle, et sans distinction entre les divers modes de raisonnement par lesquels cette opinion était formée, comme sans référence à une règle préexistante, — c'était le *ra'y* (opinion) pur. Or le *ḳiyās* est intervenu pour limiter le *ra'y*, par l'interdiction de son exercice en dehors des règles préexistantes, en ce sens que le raisonnement personnel devait nécessairement trouver un point d'appui, une justification logique, dans un texte antérieur *(aṣl)*.

Si tel est le sens du *ḳiyās*, il ne faudrait donc peut-être plus s'étonner (cf. par exemple, Gardet et Anawati, *Introd. à la Théologie musulmane*, 361, n. 6) que le même terme eût été employé, dans le vocabulaire philosophique, pour désigner le raisonnement par syllogisme, quoique d'anciens auteurs (Ġazālī, *op. cit.* II, 329) trouvent cependant une différence accessoire entre les deux modes de raisonnement. En tout cas, c'est par un abus de langage, en principe, que le *ḳiyās* a été conçu en tant que source du droit *(uṣūl al-fiḳh)* : il ne s'agit, essentiellement, que d'interprétation de la règle préexistante de droit. Aussi bien, de fins analystes, comme Ġazālī, ne citaient-ils, comme sources proprement dites, que le Coran, la *sunna* et l'*iǧmā'*, ne considérant le *ḳiyās* que comme une source secondaire et dérivée.

La conception classique peut, cependant, s'expliquer, pensons-nous, par l'importance qu'avait prise le procédé du *ḳiyās* et le nombre considérable de solutions de droit qu'il a servi à établir, mais aussi et surtout, par le fait que le *ḳiyās* a servi à intégrer dans le *corpus juris* musulman de nombreuses institutions juridiques qui étaient étrangères à ses sources originelles propres, sous le couvert d'un rattachement artificiel à ces sources. Le *ḳiyās* a, ainsi, joué un rôle réellement créateur, et son titre de source de droit trouve, de la sorte, une suffisante justification.

A côté de son acception originelle, telle qu'on vient de la préciser, le *ḳiyās* acquerra, par la suite, dans la terminologie juridique courante, un sens nouveau, plus général et vague : il sera synonyme de droit strict, de *summum jus*, que ne tempèrent pas des considérations d'équité, d'utilité sociale ; voire même, synonyme de sens littéral des textes quelle qu'en soit l'origine — Coran, *Sunna*, *iǧmā'* ou *ḳiyās* proprement dit —. Nous reviendrons plus longuement sur ce point, dans l'analyse de la deuxième méthode.

Cette deuxième méthode est celle qu'on appelle *istiḥsān*.

Étymologiquement, le terme désigne le fait de trouver bon quelque chose, et, par extension, de trouver bon quelque chose par rapport à autre chose et de le lui préférer — juridiquement, il consiste à faire prévaloir, par le raisonnement, une règle ou solution de droit, sur le fondement de considérations sociales pratiques, de caractères divers : nécessité *(ḍarūra)*, besoin *(ḥāǧa)*, intérêt *(maṣlaḥa)*, convenance *(munāsaba)*, aisance *(suhūla)*. Nous disons : solution ou règle ; car l'*istiḥsān* peut servir à la création ou consécration d'une nouvelle règle ou institution juridique, ainsi qu'à l'interprétation d'une règle préexistante, mais comportant tempérament, restriction ou extension de cette règle.

Aussi bien, l'*istiḥsān* peut avoir plusieurs objets, servir à diverses fins.

A. — Il a servi à justifier l'adoption des règles et institutions juridiques trouvées en usage dans les pays d'Islam et qui étaient totalement étrangères aux sources originelles et inconnues au milieu primitif. La raison de l'*istiḥsān*, qu'on invoque plus spécialement dans ce cas, est bien « la pratique générale *(ta'āmul al-nās)*, qui est un principe de nécessité, d'intérêt social. On appelle cette variété d'application de la méthode un *istiḥsān* par *iǧmā'* (par accord général), ce qu'il ne faut pas confondre avec l'*iǧmā'* proprement dit ou accord des juristes sur un point de droit ; — c'est une notion de fait : le fait d'un usage, d'une coutume constante et générale. On cite entre autres comme exemple, à cet égard, le contrat de louage d'ouvrage *(istiṣnā')*.

B. — Il a servi à admettre, par interprétation large et rationnelle, des solutions ou des règles contraires à des règles préexistantes, non seulement établies par *ḳiyās*, mais même formulées dans les sources premières, Coran, Sunna.

Exemple de solutions contraires à un texte coranique. C'est l'*argumentum* classique d'une armée d'infidèles qui, dans la bataille, fait avancer devant elle, pour la protéger, un groupe de captifs musulmans. On se demande alors s'il est permis aux combattants musulmans de tirer sur ce groupe et de tuer éventuellement des musulmans, alors qu'une disposition du Coran fait un crime et un péché du meurtre d'un croyant. On y répond affirmativement, par *istiḥsān*, en faisant prévaloir sur la règle formelle du texte spécial coranique, des considérations supérieures tirées de la nécessité de la conservation de l'ensemble de la communauté.

Exemple de solution contraire à une règle de la Sunna : un ḥadīṯ attribué à Mahomet porte interdiction de regarder le corps d'une femme; mais on admet, par *istiḥsān*, qu'en cas de nécessité, de simple utilité même — raison de traitement médical par exemple —, on suit une règle contraire et on admet la licéité du regard.

On admet que la preuve par la déposition d'un témoin unique, par simples présomptions, peut être valablement faite dans un certain nombre de cas, alors que la règle de principe, exprimée dans les sources, exige la production de deux témoins.

On peut remarquer, cependant, que lorsque les auteurs font prévaloir ainsi des solutions d'*istiḥsān*, contre des règles proclamées par les sources premières, ils ne se permettent pas de les représenter sous cette forme, mais, par une sorte de pudeur, ils les représentent comme s'opposant au simple *ḳiyās*.

Dans un sens différent et d'une façon beaucoup plus générale, l'istiḥsān consiste dans l'interprétation libérale des règles de droit, interprétation inspirée par les considérations d'utilité pratique, fondée sur l'esprit et le but social de la loi, et qui aboutira à l'adoption de nouvelles solutions comportant des tempéraments, exceptions ou extensions de la règle. La notion d'*istiḥsān* s'oppose ainsi au *ḳiyās* — pris, ici, dans le sens de droit strict, de lettre de la loi —, et a pour objet de prévenir

« les conséquences exorbitantes, les excès » (Šāṭibī, *I'tiṣām*, II, 321) de ce droit, de le maintenir dans les limites du raisonnable et de l'utile.

Quelques exemples serviront à illustrer cette nouvelle application de la méthode.

1. — En matière de vente, le contrat opère transfert de la propriété de la chose vendue à l'acheteur au moment et par le fait même de l'accord des volontés, ce qui, d'après le droit strict, le *ḳiyās*, nécessite que la chose vendue existe actuellement dans le patrimoine du vendeur —, d'où il suit qu'à défaut de cette condition le contrat de vente est nul, pour « inexistence de la chose vendue ». Mais, par *istiḥsān*, on admet la validité de la vente d'une chose future.

2. — Le contrat de vente doit comporter, sous peine de nullité, la détermination du prix. C'est le droit strict. Mais on admet, par *istiḥsān*, la validité de certaines ventes qui ne comportent pas désignation du prix, comme celle, par exemple, qui intervient entre le marchand d'eau et le client qui lui demande à boire, sans que les parties prennent soin de déterminer au préalable le montant du prix de la quantité d'eau à fournir.

Le contrat qui intervient entre le propriétaire d'un bain public et ses clients, doit porter détermination de la rémunération due par le client ainsi que la durée de l'usage du bain : — mais on admet, par *istiḥsān*, la validité du contrat dans lequel ces conditions ne seraient pas, d'ores et déjà, déterminées, « parce qu'une telle détermination est réprouvée par les mœurs — qu'elle constituerait « une gêne » dans la conclusion du contrat.

3. — En matière de tutelle, le tuteur ne peut pas vendre à son pupille un bien lui appartenant, achetant ainsi lui-même au nom de l'incapable ; c'est la solution qu'impose la règle de principe, le *ḳiyās*, à savoir qu'une seule et même personne ne peut pas jouer les rôles opposés des deux parties contractantes à la fois. Mais il est fait échec à ce principe lorsque le titulaire de la tutelle est le père de l'incapable, étant donné qu'en considération du sentiment d'affection du père pour son fils, le fondement justificatif du principe — l'opposition des intérêts dans un même contrat, une personne agissant pour elle-même

et pour l'autre partie contractante, serait portée à sacrifier l'intérêt de celle-ci au profit de son intérêt propre — fait défaut. — Pour la même raison on admet, dans une opinion et par *istiḥsān*, que le contrat passé par le tuteur ordinaire même serait valable si l'opération se révélait manifestement profitable pour le mineur.

4. — L'*argumentum* « de la queue de la mule du juge ». A quel chiffre doit être évalué le montant de la réparation due par la personne qui couperait la queue de la mule du ḳāḍī ? D'après le *ḳiyās*, la réparation pour la perte d'une chose doit être fixée d'après la valeur de cette chose même, ce qui signifie, en l'espèce, que ce serait le montant de la valeur de la queue, seule, qui serait dû. Mais, par *istiḥsān*, ce sera au montant de la valeur de la mule même que le coupable sera condamné, car la perte de la queue de l'animal équivaut, pour son propriétaire, à sa perte tout entier, un juge ne pouvant manifestement pas circuler en public monté sur une mule à la queue coupée.

Cette méthode d'interprétation par *istiḥsān* est également appliquée en matière de contrats et d'actes juridiques, en général. Ainsi dans le cas d'une personne qui déclare s'engager à « faire aumône de ses biens », l'interprétation stricte et littérale de cet engagement comporterait obligation du promettant à faire aumône de tous ses biens. Mais, interprétant par *istiḥsān* la déclaration, on décide que l'engagement ne porte que sur les biens qui sont soumis légalement à l'impôt de l'aumône ou *zakāt*.

On voit par ce qui précède combien est vaste le champ d'action de l'*istiḥsān*, considérable le nombre de règles de droit dégagées par cette méthode, combien est large la liberté du juge dans le choix de la solution à appliquer à un rapport de droit. En comparaison, les règles juridiques formulées dans les sources premières, celles dégagées par le *ḳiyās*, apparaissent comme réduites à une partie minime de l'ensemble du *corpus juris*. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre qualifier l'*istiḥsān* de « pilier de la science » (*'imād al-'ilm ;* Šāṭibī, *Muwāfaḳāt*, IV, 210), des « neuf dixièmes de la science » (*op. cit.* II, 307).

Mais on doit remarquer que cette extension exorbitante, cette hypertrophie, de la notion d'*istiḥsān* constitue en bonne partie un empiètement sur le domaine du *ḳiyās*, provoquée par une

équivoque sur le sens réel de cette dernière méthode, une restriction injustifiée de sa notion. Nous avons rappelé, en effet, que les meilleurs auteurs conçoivent le *ḳiyās* comme étant la méthode qui tend à dégager d'une règle préexistante son véritable sens, pour y rattacher de nouvelles règles ou solutions de droit qui apparaissent, par les divers moyens de raisonnement, comme couvertes par ce même sens. Donc, en dehors des règles ou solutions totalement étrangères aux sources premières — réelles ou fictives (ḥadīṯs apocryphes) — comme celles procédant de coutumes anciennes, celles imposées par de nouvelles nécessités sociales, etc., dont le nombre, certes, est considérable, beaucoup plus considérable que celui des règles qu'on aurait pu rattacher aux sources premières — il restait que tous les tempéraments, exceptions, extensions à des règles préexistantes pouvaient être admis par voie de *ḳiyās* même, comme cela a été fait dans le *maḏhab* šāfi'ite, qui condamnait l'*istiḥsān*.

Ce ne fut que lorsque, et dans certains milieux où le *ḳiyās* subit une dégradation injustifiée, acquérant le sens de droit strict, voire de texte littéral, que les règles et solutions nouvelles ont commencé à être recherchées par le moyen d'une autre méthode, celle de l'*istiḥsān*. Une telle déformation devait, cependant, provoquer une réaction, en ce qu'on a fini par reconnaître que, dans les cas où l'on contredit le sens littéral de la formule d'une règle, alors qu'on reste dans son esprit et qu'on se conforme à son but, ce n'est que par un abus de langage qu'on appelle la méthode de raisonnement employée à cet effet, un *istiḥsān ;* qu'en réalité, il s'agit bien d'un *ḳiyās*, qui est alors qualifié de « *ḳiyās* caché *(ḫafī)* », alors que la règle déduite d'un texte sur le fondement de sa teneur apparente même est appelée » *ḳiyās* apparent, manifeste *(ẓāhir)* ».

Voici un exemple classique de la distinction.

Une règle de principe porte que le reste d'une eau dont a bu un animal carnivore féroce est impur. Par *ḳiyās*, on dira que le reste d'une eau dont a bu un oiseau carnassier rapace est pareillement impur, en raison de l'analogie apparente entre les deux cas : le carnassier est un animal féroce comme la bête féroce ; sa chair est impure comme celle du carnivore. C'est la solution

du « *ḳiyās* apparent ». Mais l'examen plus approfondi de la question permettra de constater que l'eau dans laquelle a bu le carnivore est rendue impure du fait que l'animal lape avec sa langue qui, chair couverte de salive, est elle-même impure, tandis que l'oiseau prend l'eau avec son bec qui, fait d'os, n'est pas impur. Voilà une raison « cachée » qui détruira le précédent motif apparent d'analogie. On admettra donc la pureté de l'eau dans le deuxième cas par *istiḥsān*, c'est-à-dire par « *ḳiyās* caché ».

Domaine d'application de l'istiḥsān

En principe, c'est seulement dans le domaine dit des *mu'āmalāt* (1) ou prescriptions qui concernent les transactions entre particuliers, que peut s'exercer l'*istiḥsān*, exclusion faite des *'ibādāt* ou prescriptions religieuses et cultuelles.

La raison n'en est pas tirée, comme cela pourrait venir de prime abord à l'esprit, de l'origine et du caractère différents de l'une et de l'autre catégorie de prescriptions : la première, d'origine et de caractère divins et sur laquelle, par conséquent l'action de l'homme n'aurait pas de prise ; — l'autre, d'origine et de caractère profanes, que l'homme pourrait adapter et modifier selon ses besoins contingents.

Depuis l'époque de leur systématisation, les institutions, de quelque nature qu'elles fussent, ont été en Islam rattachées, directement ou indirectement et en toute dernière analyse, à une origine divine.

Le motif de la distinction procède des considérations différentes qui constituent les fondements respectifs des deux

(1) Dans la terminologie du maḏhab malékite, cette catégorie est appelée *'ādāt* (litt. : coutumes, usages). Il y a là, peut-être, un élément utile d'appréciation, dans les efforts de recherche des origines historiques du droit musulman. Cette dénomination des institutions juridiques relatives aux rapports d'affaires entre particuliers, à la vie du commerce, pour lesquelles les sources propres de l'Islam originel (Coran, Sunna authentique) n'avaient apporté aucune contribution appréciable, ne constituerait-elle pas un indice révélateur de l'origine réelle de ces institutions qui étaient celles qui ont été trouvées en usage dans les milieux où l'Islam et sa science juridique se sont développés ?

ordres de prescriptions. Les règles des *mu'āmalāt* sont fondées sur des considérations d'utilité, d'intérêt social, de convenances pratiques, autant d'éléments qui sont inspirés par la raison, qu'en tout cas la raison humaine peut comprendre et apprécier (*I'tiṣām*, II, 307 et s.). Aussi bien, dit-on, ce qui, dans le domaine des *mu'āmalāt*, et d'après l'intention du législateur, doit être recherché, c'est le sens réel de ces prescriptions, et non l'application de leur sens littéral (*Muwāfaḳāt*, II, 306).

Les règles des *'ibādāt*, au contraire, échappent à la raison humaine : leur « sens n'est pas compréhensible (*I'tiṣām*, II, 307 s. ; 312) ; — elles ont été établies par « l'arbitraire pur » (de Dieu) (*Ibid.* 307 et s.). La raison ne peut donc pas s'exercer sur elles pour en tirer des conclusions, déduire des solutions autres que celles que révèle l'apparence du texte, puisque de telles conclusions, de telles solutions, devraient nécessairement prendre pour point d'appui le sens de la règle à rechercher par l'action de la raison (*Muwāfaḳāt*, II, 318). Le principe est donc d'observer les règles des *'ibādāt*, telles qu'elles se présentent, strictement, sans se préoccuper de leur sens (*op. cit.*, II, 300).

Et c'est pourquoi, ce n'est pas seulement l'*istiḥsān* qui n'est pas autorisé, qui n'est pas possible, en matière de règles de *'ibādāt*, mais, également, le *ḳiyās ;* car, lui aussi, consiste dans l'exercice du raisonnement humain et prend appui sur le sens du texte à interpréter (*Muwāfaḳāt*, II, 318).

Le fondement justificatif de l'exclusion de l'*istiḥsān*, comme du *ḳiyās*, du domaine des *'ibādāt*, a pour conséquence d'étendre cette exclusion à certaines règles des *mu'āmalāt* mêmes, celles dans lesquelles la recherche de leur sens a été, intentionnellement, exclue et qui ont été établies pour être appliquées telles quelles, strictement. C'est le cas, par exemple, des règles qui fixent la quotité des parts successorales, — celles qui, en matière de mariage, imposent : la stipulation du *ṣadāḳ* ou *mahr (pretium nuptiale)*, la conclusion du contrat, au nom de l'épouse, par son représentant légal *(walī)*, l'observation du délai de viduité avant la conclusion d'un nouveau mariage. La raison découvre bien le fondement et les motifs de telles règles : la considération du lien de parenté, en matière de successions, la nécessité de recourir à certains signes apparents pour distinguer l'union

matrimoniale des rapports hors mariage. etc. Sur un tel fondement, la raison pourrait bien suggérer d'autres moyens pour atteindre le but de la loi. Mais on ne reconnaîtra pas un tel pouvoir à la raison humaine.

Critique de l'istiḥsān

Le grand adversaire de l'*istiḥsān* a été Šāfi'ī, qui, dans une longue dissertation de sa *Risāla*, ainsi que dans un chapitre de son traité *Umm*, a développé les arguments qui condamnent, d'après lui, ce procédé de création et d'interprétation des règles de droit. Ġazālī, šāfi'ite, qualifie l'*istiḥsān* de « source imaginaire ».

La réaction très vive contre cette méthode de création juridique par l'usage de la raison humaine, est en étroit rapport avec la force qu'avait acquise le caractère religieux de la législation et le dogme de son origine divine. (Les partisans de l'*istiḥsān* essaieront cependant, comme nous le verrons, de justifier leur comportement sans démentir les mêmes principes.) La Providence divine a avisé à tous les besoins des hommes ; elle ne les a pas laissés sans guide dans leur vie ; elle a établi, d'une façon immédiate ou médiate, les principes de toute législation. Croire le contraire, et établir des règles de droit à partir de la seule raison humaine, serait se rendre coupable d'un acte *ḥarām* (interdit religieusement), commettre un *iṯm* (péché) (*Risāla*, in *Umm*, I, 69, 70). « La raison, en effet, est primée par le *naḳl* (ce qui est rapporté des sources premières) ; elle est la *suivante* ; elle ne peut donc s'exercer que dans la mesure où le *naḳl* lui donne liberté » (*Muwāfaḳāt*, I, 87). Or, l'*istiḥsān* constitue un acte humain de création législative.

Il n'est reconnu de pouvoir à la raison humaine que dans la mesure où les solutions qu'elle découvre trouvent par *ḳiyās*, leur appui et leur principe premier dans un texte tiré des sources originaires, un texte, au surplus, précis *(naṣṣ mu'ayyan)* et non point tel principe supérieur et vague, prétendûment existant à l'état diffus, dans le corps de la loi. Aussi bien, les šāfi'ites accueilleront avec facilité de nombreux ḥadīṯs ; ils admettront,

comme sources valables, des traditions qui ne sont pas comprises dans la sunna proprement dite *(āṯār)*. Et par de tels moyens, ils aboutiront à consacrer les règles et solutions que, dans d'autres maḏhabs, on justifie par l'*istiḥsan* ou d'autres procédés similaires, cependant que, malgré tout il leur arrive d'user, comme inconsciemment, de ce procédé, ainsi que le remarque M. Schacht (*Origins*, 122).

La réplique des partisans de l'istiḥsān et la justification doctrinale de la méthode

Nous inclinons à croire que, historiquement, le procédé de l'*istiḥsān* n'a pas eu à lutter, pour se faire reconnaître, contre un état de droit préexistant ; qu'il n'a pas été une réaction contre le *ḳiyās ;* que c'est, bien plutôt, le *ḳiyās* qui a été une réaction contre la liberté de raisonnement, laquelle n'a été, en fait, que le prolongement de la pratique du *ra'y*, essentiellement identique, qui avait été en usage au cours de la période primitive même ; — c'est le nom d'*istiḥsān* qui est de création postérieure, sa prise de conscience, sa construction doctrinale.

Les arguments invoqués en faveur de l'*istiḥsān* sont de deux ordres, suivant la conception que l'on se fait de cette méthode.

Dans une première conception, très étendue, l'*istiḥsān* consiste dans le fait de dégager la solution de droit, sur le fondement de la seule raison, sans référence même à un principe général contenu implicitement dans les sources premières, avec cette seule réserve, très vague, que la solution soit dans l'esprit de l'Islam et conforme à l'intérêt de la communauté.

Même dans cette conception, on peut observer une certaine gradation dans la définition de l'*istiḥsān*. Alors que des auteurs font état, très précisément, de l'action de la raison, de l'opinion réfléchie, d'autres se contentent de la simple intuition, d'une sorte même d'impressionnisme juridique. L'*istiḥsān* est représenté ainsi comme la solution qui, spontanément, se révèle à l'esprit, que le cœur accueille comme instinctivement et agrée en pleine quiétude (*I'tiṣām*, II, 117, 132) ; ou, dans une autre

formule, c'est la solution suggérée par un argument qui surgit spontanément dans l'esprit du juriste, mais qu'il ne peut exprimer par la parole » (*op. cit.* II, 117). La seule condition mise à la légitimité de la solution ainsi dégagée est que le juriste la trouve bonne et qu'elle se conforme à l'esprit général et à l'intérêt de l'Islam.

En faveur d'un tel procédé de création législative, on invoque divers arguments. Notamment, un ḥadīṯ du Prophète recommandant à un de ses agents de statuer suivant son intuition : « Écarte tout ce qui suscite en toi quelque soupçon ; suis ce qui ne t'en inspire pas ; le juste est ce en quoi on trouve la quiétude ». Et c'est sur ce fondement que les premiers chefs de l'Islam auraient fait prévaloir un très grand nombre de solutions, auraient établi un très grand nombre de règles.

Cette conception de l'*istiḥsān* a dû être chronologiquement la première ; — en tout cas elle correspond, en fait, à la pratique, d'abord inconsciente, du procédé. Mais lorsque, contre l'usage d'une telle liberté, une réaction commença à se produire, fondée sur le dogme de l'origine purement islamique des sources du droit, sur l'idée que les solutions de droit doivent être justifiées par l'une de ces sources, les partisans de l'*istiḥsān*, ne pouvant manifestement pas y contredire, se placèrent volontiers sur le même terrain, en interprétant, toutefois, différemment, le mode de rattachement des solutions nouvelles aux sources premières. Alors que les rigoristes exigeaient un rattachement à une règle préexistante spéciale et raisonnaient par *ḳiyās*, les autres se contentèrent d'un rattachement à des principes très supérieurs quoique non exprimés formellement dans la loi. Le but essentiel de la loi est d'assurer la satisfaction des intérêts des humains, de promouvoir les solutions qui leur sont le plus favorables, d'écarter les entraves à l'exercice de leurs facultés ; ou, au contraire, de prévenir ce qui peut leur être nuisible. Il y a donc, là, un principe de création législative, principe qui est consacré par la religion : c'est un *aṣl fil-dīn* (cf. Saraḫsī, X, 145). Par ailleurs, les principes mêmes de l'Islam commandent de considérer, dans toute règle de droit, les conséquences auxquelles elle peut aboutir (*Mawāfaḳāt*, IV, 194), et, par suite, de ne consacrer que celles, parmi ces conséquences, qui se trouvent

être conformes au but de la règle, c'est-à-dire, l'intérêt légitime des humains, ainsi que, au besoin, d'adopter des solutions différentes de celles formulées dans le texte, mais qui sont conformes à ce but. Car si on appliquait la règle originelle dans sa lettre et sa généralité, on serait amené à compromettre le but même de cette règle ; — « il faut donc poursuivre ce but jusque dans ses dernières exigences » (*op. cit.* 207).

Et l'on cite, en faveur de la légitimité de l'*istiḥsān*, des textes précis du Coran, des ḥadīṯs du Prophète (cf. Saraḫsī, X, 145), ainsi que, *a fortiori*, tous les arguments invoqués dans la conception plus large du procédé.

Le caractère judiciaire et doctrinal de l'istiḥsān

La nature du procédé, son mode d'exercice, font ressortir son caractère essentiellement doctrinal et jurisprudentiel, autrement dit ils font apparaître le rôle créateur de la doctrine et de la jurisprudence ; — c'est ce qui correspond à ce que, dans d'autres milieux, on appelle la coutume. C'est parce que des juristes ont dégagé, et des tribunaux ont appliqué, certaines solutions, que celles-ci sont devenues, en dehors de l'intervention d'un organisme propre de législation, des règles de droit objectif.

Il est à noter, en passant, que les notions distinctes de doctrine proprement dite (opinions des auteurs) et de jurisprudence au sens strict (décisions des tribunaux) ne sont pas connues, comme telles, dans la terminologie du droit musulman. Lorsqu'on dit, plus particulièrement, que telle règle est fondée sur le raisonnement par *istiḥsān*, cela peut vouloir désigner l'opinion que se sont faite, par ce moyen, de savants jurisconsultes, comme l'opinion qu'ont adoptée des magistrats dans leurs jugements. Mais il est clair que c'est par l'action de la jurisprudence des tribunaux que la règle sera consacrée définitivement et acquerra force obligatoire.

Mais, en soi, elle sera une règle de droit d'un caractère très particulier. Dans son principe et essentiellement, la règle admise par *istiḥsān*, par un juge, ne vaut que pour ce juge et dans le

procès auquel il l'applique : c'est par son raisonnement personnel que la règle est dégagée ; et si elle avait déjà été admise par une jurisprudence antérieure, ce n'est pas par la considération de ce précédent qu'elle s'imposerait à lui ; — de même qu'il reste loisible à ce même juge, dans une nouvelle affaire, d'aviser à une solution différente. Il n'y aurait là rien de singulier lorsqu'il s'agit de l'exercice de l'*istiḥsān* dans le sens de l'interprétation proprement dite, quoique très large et libérale, de règles préexistantes ; mais le fait prend tout son relief lorsque le juge applique une règle réellement nouvelle.

Aussi bien, une telle action n'est pas interdite au juge : c'est l'exercice même de l'*iǧtihād*, c'est-à-dire du droit reconnu au juriste, voire du devoir qui lui est imposé, de rechercher et de dégager, par un effet personnel de réflexion, les solutions de droit ; c'est l'*iǧtihād* à son degré extrême et dans son sens originel, par rapport à ses autres modes d'exercice qui ne comportent que l'interprétation ordinaire de la loi.

Ce caractère judiciaire et doctrinal, l'*istiḥsān* le partage, certes, avec le *ḳiyās ;* il subsiste, toutefois, de grandes différences entre les deux procédés. De par son principe même, l'*istiḥsān* est, dans une large mesure, subjectif et contingent. Telle solution, trouvée « bonne » par un juriste, sur le fondement de considérations propres à un milieu, à une époque, déterminés, peut ne pas l'être suivant l'opinion d'un autre juriste, en considération de circonstances différentes ; et les deux solutions seront également autorisées et respectivement applicables, sans qu'on puisse arguer d'erreur l'une ou l'autre. En revanche, deux règles dégagées par la méthode du *ḳiyās*, mais divergentes, ne peuvent pas être considérées comme également autorisées ; le *ḳiyās* n'étant que l'interprétation d'une règle préexistante, il ne saurait y avoir deux interprétations différentes, mais également exactes, d'une seule et même règle.

Pour les mêmes raisons, le procédé de l'*istiḥsān* apparaît comme de caractère évolutif, caractère qui est encore étranger au *ḳiyās*. La solution du *ḳiyās* dépendant exclusivement du texte même de la règle préexistante, elle ne saurait changer suivant les circonstances de temps, mais doit rester dans le même état que la règle elle-même — tandis que la solution de

l'*istiḥsān*, fondée sur des considérations d'utilité, de besoins pratiques, de coutumes et usages, éléments essentiellement variables, devra nécessairement varier avec eux.

Procédés similaires. — L'istiṣlāḥ

L'*istiḥsān* n'a pas été la seule méthode d'élaboration législative par raisonnement personnel ; une méthode similaire, différente en quelques-uns de ses aspects, et particulièrement par son procédé de dialectique, a été mise en œuvre à cet effet, pour aboutir à consacrer les mêmes résultats. C'est la méthode appelée *istiṣlāḥ*.

Dans sa conception originelle, cette méthode peut être résumée dans les termes suivants. Les matières, les « intérêts » généraux *(maṣāliḥ)* qui, dans le gouvernement de la communauté, peuvent faire l'objet d'une réglementation, se répartissent en trois catégories. Les uns ont effectivement été reconnus et réglementés par des textes déterminés et précis de la loi, — les autres, cités dans la loi, ont été, cependant, rejetés par un texte précis ; — la troisième catégorie est représentée par les matières qui n'ont pas fait l'objet d'une réglementation déterminée et précise ni dans un sens ni dans l'autre.

Les intérêts de cette dernière catégorie sont appelés *maṣāliḥ mursala* (litt. : « intérêts non liés » à un texte précis). A défaut, donc, de textes, la raison humaine se trouve réduite à ses propres moyens pour trouver les diverses règles de droit que nécessite la protection de ces intérêts ; aussi bien, on qualifie le raisonnement qui, dans de telles conditions, aboutit à l'établissement de normes et solutions juridiques, une méthode de recherche « non-liée : *istidlāl mursal* ».

Or, le principe directeur dans cette recherche consiste essentiellement dans la considération d'un ensemble d'éléments très divers qui se ramènent, tous, à l'idée d'intérêt général et d'utilité sociale *(maṣlaḥa)*, de convenance *(munāsaba)*. Cette spéculation libre de l'esprit reste cependant dans le cadre de la loi en ce sens que l'appréciation de ce qui est utile, convenable, doit se faire

par référence aux intérêts essentiels de la communauté et des particuliers en tant que membres de cette communauté et qu'on ramène aux cinq chefs suivants : la religion, l'intégrité physique, la descendance, le patrimoine, les facultés mentales. Toute règle ou solution qui tend à conserver et favoriser l'un de ces éléments ou à écarter ce qui peut le compromettre, doit être considérée comme « convenable *(munāsib)* », comme « utile, bon *(ṣāliḥ)* ».

De là dérive le nom donné à la méthode : *istiṣlāḥ* (le fait de reconnaître une règle comme utile).

Un exemple classique qu'on présente, entre autres, comme cas-type d'application de la méthode est le suivant. On avait discuté, dans les tout premiers temps de l'Islam, si la Révélation devait être laissée à l'état de tradition orale ou s'il y avait lieu de la constater par écrit. Rien, dans les sources de la loi — Révélation, paroles ou attitudes du Prophète — ne fournissait de réponse à cette question. Cependant, un calife décida de faire procéder à la rédaction du Coran. Cette décision étant justifiée par la considération de l'intérêt de la religion, on dit qu'elle a été prise par *istiṣlāḥ*.

Dans une controverse accessoire, on discute du degré que doit atteindre le caractère utile, convenable, pour qu'il puisse justifier l'adoption de la règle envisagée : doit-il s'agir d'une nécessité *(ḍarūra)* ou d'un simple besoin *(ḥāǧa)* ; — ou peut-on se contenter d'une considération d'amélioration *(taḥsīn)* d'un état préexistant déjà bon, ou d'un but somptuaire *(tazyīn)* ?

Suivant une conception plus extensive de l'*istiṣlāḥ*, on admet que cette méthode peut s'exercer non seulement dans le domaine des matières qui n'ont pas été réglementées par des textes précis de la loi, mais même dans celui des matières qui ont fait l'objet d'une telle réglementation, en ce qu'il serait légitime de faire prévaloir sur des dispositions précises, des règles différentes ou contraires, à condition, toutefois, qu'elles restent conformes, en dernière analyse, aux « buts de la loi » *(maḳāṣid al-šar')* c'est-à-dire, qu'elles soient dans la ligne même des cinq intérêts majeurs précités.

C'est ainsi, par exemple, qu'on légitime l'ensemble des mesures et procédures de répression publique qui sont en

contradiction avec les dispositions précises du Coran : peut-on condamner à mort un simple complice du crime d'homicide ? — peut-on appliquer une peine sur le fondement de preuves autres que celles requises par la loi, ou sur le fondement de présomptions ou, même, de simples soupçons ? — peut-on recourir à la torture pour provoquer l'aveu ? etc. Oui, dit-on, on le peut, par *istiṣlāḥ*, parce que tout cela a pour but ultime la sauvegarde de l'un ou de l'autre des intérêts essentiels de la communauté : protection de la vie et de l'intégrité physique des particuliers, de leurs biens. De telles considérations sont, en effet, plus impérieuses que celles qui sont à la base de la disposition précise du texte de la loi, et doivent, par conséquent, prévaloir sur elle (*Muwāfaḳāt*, I, 39-40). Cependant, à propos d'une même situation, des considérations d'utilité contraires peuvent se trouver en conflit ; — il faudra, alors, sacrifier la considération la moins impérieuse. On en donne, comme exemple, le cas de l'individu accusé de vol, où il s'agit de savoir s'il peut être soumis à la torture, l'intérêt de la répression s'opposant, ici, à l'intérêt légitime de l'accusé, qui peut être un innocent.

A plus forte raison, l'*istiṣlāḥ* constitue une méthode d'interprétation proprement dite des règles de droit préexistantes : dégageant l'esprit de ces règles, au-delà de leur lettre, on les assortit des tempéraments, exceptions ou extensions que commande l'utilité pratique et qui, en dernière analyse, correspondent aux buts fondamentaux de la loi. Ainsi, la règle de droit public qui, dans sa lettre, requiert comme condition d'accession au califat, que le candidat soit un *muǧtahid* (homme versé dans la connaissance de la loi et capable d'en dégager, par ses propres moyens, les règles et solutions juridiques nécessaires). Or, dit-on, cette condition devra être écartée toutes les fois où n'existerait pas, en fait, un tel candidat, étant donné l'intérêt supérieur qui est dans l'esprit de l'institution, à savoir la nécessité absolue de la désignation d'un chef pour la communauté islamique.

Istiṣlāḥ et istiḥsān comparés

Les deux méthodes aboutissent pratiquement aux mêmes résultats, permettent de consacrer les mêmes solutions ; leur principe originel essentiel est le même : satisfaire les nécessités pratiques par des normes et solutions juridiques appropriées, aux dépens même, le cas échéant, de règles préexistantes contraires.

Entre elles, cependant, subsistent des différences théoriques importantes. Au point de vue de la forme, l'*istiṣlāḥ* apparaît comme une méthode d'une plus grande rigueur juridique, plus solidement construite, mieux structurée, que l'*istiḥsān*. Il fait de la considération de l'utilité, le principe unique des diverses solutions auxquelles il entend aboutir, un principe de caractère proprement juridique, étant un impératif immédiat de l'ordre légal et religieux. Le lien des solutions de l'*istiḥsān* avec cet ordre est plus lâche, plus vague.

Aussi bien, on invoquera moins souvent l'*istiṣlāḥ* que l'*istiḥsān*, lorsqu'il s'agit, en réalité, d'interprétation proprement dite. Ainsi dans l'exemple de « la mule du ḳāḍī » : on recourt à l'*istiḥsān* pour condamner l'auteur du préjudice à un montant de réparation égal à la valeur de l'animal entier ; tandis qu'on ne fera pas appel à l'*istiṣlāḥ* pour aboutir à ce résultat ; l'interprétation ordinaire de la règle qui oblige à réparation du préjudice effectivement subi suffira pour le consacrer.

De même, alors que les solutions admises par *istiḥsān* sont représentées comme autant de contradictions, à des degrés divers, à des règles de principe (cf. *I'tiṣām*, II, 324), les solutions de l'*istiṣlāḥ* apparaissent comme l'application même des principes généraux.

Aussi bien, tandis que, dans le raisonnement par *istiḥsān*, on commence par considérer la règle de droit strict, généralement appelée *ḳiyās*, dans le raisonnement par *istiṣlāḥ*, on n'a pas besoin de ce point intermédiaire et on déduit la solution recherchée, directement de ces principes généraux.

Dans la méthodologie comparée des divers maḏhabs, on

attribue généralement l'*istiḥsān* aux maḏhabs ḥanafite et ḥanbalite, et l'*istiṣlāḥ* au maḏhab malékite. Cette opinion s'est trouvée, par la suite, très largement répandue dans les ouvrages d'orientalisme. Or, la réalité ne nous paraît pas se présenter sous un tel aspect tranchant et exclusif. Il est vrai que, dans le maḏhab hanafite, seul, la méthode de l'*istiḥsān* a été pratiquée : vu l'ampleur qui lui a été donnée, on n'y a pas eu besoin de recourir à une autre méthode. Mais il n'est pas exact de dire que l'*istiḥsān* est resté étranger au maḏhab malékite. Bien au contraire, il est cité, dans les meilleurs ouvrages de cette école, concurremment avec l'*istiṣlāḥ*, comme une des sources *(uṣūl)* de la loi ; et l'on dit formellement que Mālik lui-même et ses disciples l'avaient pratiqué couramment (cf. par ex. Šāṭibī, in *Muwāfaḳāt*, 14, 205 et s. ; *I'tiṣām*, II, 309 et s.). Les aphorismes, que nous avons cités plus haut — « l'*istiḥsān* est le pilier de la science », « l'*istiḥsān* constitue les neuf dixièmes de la science » — sont, même, attribués à des auteurs malékites.

Cependant il semble bien que ce soit un fait que la doctrine classique malékite n'invoque plus, couramment, l'*istiḥsān*, comme, aussi, d'ailleurs, l'*istiṣlāḥ*. L'explication de ce fait réside, nous semble-t-il, en ce que l'une et l'autre méthodes ont finalement été confondues sous une même appellation, celle de *siyāsa šar'iyya*, dont nous parlerons un peu plus loin.

Critique de l'istiṣlāḥ

L'*istiṣlāḥ* a soulevé, particulièrement dans la doctrine šāfi'ite, les mêmes violentes critiques que l'*istiḥsān*. Il annule l'autorité de la loi, dit-on ; — « il ouvre la porte de la création législative » (*I'tiṣām*, nouv. éd., II, 113) ; — il autorise l'arbitraire et aboutit aux plus graves abus. — Ġazālī range l'*istiṣlāḥ*, avec l'*istiḥsān*, parmi les *uṣūl mawhūma*, les « sources imaginaires » (cf. *Mustaṣfā*, I, 283 s.).

Cependant, à la sévérité de ce jugement, Ġazālī apporte, comme il le fait dans la critique de l'*istiḥsān*, une très importante réserve, qui aboutit, en réalité, à consacrer la méthode, tout au

moins dans son élément principal et les applications les plus considérables. Il admet, expressément, que la considération de l'utilité *(maṣlaḥa)* constitue une justification suffisante et un fondement valable pour la création de règles de droit, toutes les fois que, par ce moyen, on arrive à réaliser le but de la loi *(maḳṣūd al-šar')*, c'est-à-dire la protection des cinq intérêts majeurs des individus. Les règles ainsi admises rentrent dans la catégorie des règles « nécessaires ». Ainsi, la mise à mort de l'infidèle, de l'hérétique, qui peuvent séduire les fidèles et compromettre leur foi, est une règle légalement justifiée quoique non exprimée dans un texte formel, parce qu'il s'agit d'une mesure nécessaire pour la préservation de la religion. Mais tout ce qui est de l'ordre de l'« utile » simple et, *a fortiori*, tout ce qui est de l'ordre du « somptuaire », ne saurait justifier des règles nouvelles sur le même fondement (*op. cit.*, 286 et s.).

Une nouvelle notion : la si'yāsa šar'iyya

En réalité, il ne s'agit pas d'une nouvelle méthode, mais simplement d'une nouvelle appellation ; en soi, la *siyāsa šar'iyya* correspond aux deux précédentes méthodes, puisqu'elle consiste dans l'application de règles et solutions de droit qu'impose la considération de l'utilité pratique, et que l'on fait prévaloir, le cas échéant, sur les règles du droit strict. Elle est construite, plus particulièrement, sur le même mode que l'*istiṣlāḥ*, et sur le fondement du même principe justificatif : toutes règles et solutions qui ne sont pas prévues par les textes du droit strict ou, même, qui leur sont contraires, sont valables légalement tant qu'elles sont conformes aux principes supérieurs de la loi et qu'elles tendent à assurer la conservation et la protection des intérêts fondamentaux des hommes. Au demeurant, les mêmes arguments de texte et les mêmes précédents historiques qui ont servi pour justifier l'*istiḥsān* et l'*istiṣlāḥ*, servent à justifier la *siyāsa šar'iyya :* c'est ainsi qu'avaient agi Mahomet, les premiers compagnons et califes, etc. (Cf. Une longue dissertation sur la question, in *Ibn Farḥūn*, II, 107 et s.).

Mais si la nouvelle méthode se confond avec les deux autres méthodes, quel besoin a-t-on éprouvé d'y recourir ?

Le phénomène nous paraît devoir être expliqué de la façon suivante. Les méthodes de l'*istiḥsān* et de l'*istiṣlāḥ* étaient considérées, dans la majorité des maḏhabs — ḥanafite, malékite, ḥanbalite — comme de véritables sources — *uṣūl* — de la loi. Elles servaient, donc, au juriste *muǧtahid*, pour la création de nouvelles règles de droit, ainsi que, *a fortiori*, pour des interprétations inédites des règles préexistantes. Or l'on sait qu'à partir d'une certaine époque — fin du IIIe, début du IVe s. H. (Xe-XIe s. A. D.) comme on le croit généralement — s'était établie, en Islam sunnite, le dogme du parachèvement du travail d'élaboration législative, de la fixation, une fois pour toutes, du *corpus juris* musulman, de telle sorte qu'il ne fut plus possible de proposer, par les divers modes de raisonnement, quels qu'ils fussent — *istiḥsān* et *istiṣlāḥ* ou même *ḳiyās*, des règles et solutions nouvelles, avec la prétention de les intégrer au *corpus juris* même ; — dogme qui fut exprimé par la formule courante bien connue de la « fermeture de la porte de l'*iǧtihād* », ce terme étant entendu, en l'occurrence, dans son sens premier strict, à savoir l'effort de l'esprit tendant à l'élaboration de nouvelles règles, autrement dit, l'*iǧtihād* créateur.

Probablement, aussi, beaucoup de règles, antérieurement dégagées par les procédés de l'*istiḥsān* et de l'*istiṣlāḥ*, n'avaient pu acquérir un titre justificatif supérieur, celui de l'*iǧmā'* — le maḏhab šāfi'ite n'ayant pas admis la légitimité de ces méthodes et ce maḏhab n'étant pas arrivé à consacrer les mêmes solutions par ses méthodes propres — de telle sorte que ces règles n'ont pas pu être intégrées au *corpus juris* à ce titre, et, sur ce fondement, voir leur application généralisée.

Or, le besoin de telles règles devait continuer à se faire sentir, et même d'une façon encore plus pressante, tout comme les nouvelles circonstances de l'évolution sociale et économique devaient provoquer la nécessité de création de nouvelles règles appropriées.

Comment concilier ces deux impératifs contradictoires : respecter l'immuabilité du *corpus* entièrement constitué, renforcé singulièrement par le caractère religieux qui l'avait profondé-

ment et définitivement imprégné et informé, et, d'autre part, donner satisfaction aux nécessités pressantes de la vie pratique ?

On se dégagea de ce dilemme par un moyen, un expédient, de caractère purement formel, constituant une sorte de compromis ; on admit l'existence d'un ensemble de dispositions législatives, formellement distinct du *corpus juris* traditionnel proprement dit, ayant force obligatoire égale et, le cas échéant, supérieure, élaboré sur le fondement de la considération de l'utilité pratique. Ces dispositions constituent un véritable *corpus* autonome, mais théoriquement de valeur inférieure à celle du corpus proprement dit, ne constituant pas le *šar'* même, restant toujours nécessairement en dehors de lui. Il ne peut pas être appelé de ce nom et il n'est pas inspiré, à proprement parler, par les principes de droit : on le fait rentrer dans la notion de « politique » *(siyāsa)*, en ce sens qu'il est imposé par les nécessités d'un bon gouvernement de la communauté et qu'il est édicté par l'autorité établie. La *siyāsa*, la « politique » exige, en effet, dit-on, d'assurer l'ordre dans la société, de réprimer tout ce qui peut le troubler, aussi bien quant aux rapports privés et la réglementation des conflits entre particuliers (droit civil), que quant à la répression publique. Sur ce fondement, on peut faire prévaloir toutes les solutions juridiques, toutes les procédures appropriées. On appellera l'ensemble de ces règles du nom même, et du seul nom, de la notion qui en constitue le fondement justificatif : la *siyāsa* (1).

Il s'agit donc plutôt — et c'est ce que manifeste suffisamment l'appellation même — d'une action de fait de l'autorité, qu'elle entreprend de la même manière que son action politico-administrative ordinaire. Ainsi, dans l'exposé des règles de la *siyāsa*, on éprouve parfois le besoin de souligner tout particulièrement ce caractère : citant une solution admise par *ḳiyās*, contrairement à la solution qu'aurait commandée le *šar'*, on dit que c'est là « un acte de *siyāsa* et non une solution de droit *(ḥukm)* » (Ibn Farḥūn, II, 153) ; — si une personne est condamnée pour

(1) Cf. les observations de M. Schacht, in *Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam*, p. 141 (Extrait de *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Symposium de Bordeaux*. Paris 1957).

un délit différent des délits prévus par le *šar'*, ou suivant une procédure différente de la procédure du *šar'*, on dit qu'il y a là une action de *siyāsa* et non une action de droit *(šar')* » (1).

Cette catégorie de dispositions législatives, bien que n'étant pas intégrées au *šar'*, sont, cependant, conformes à ses principes fondamentaux, puisqu'elles ont pour objet d'assurer la réalisation des buts essentiels du *šar'* (cf. *supra* la justification de l'*istiṣlāḥ*). Et c'est pourquoi on appellera ce corps de droit : la *siyāsa šar'iyya* (conforme au *šar'*), pour la distinguer de toutes autres règles inspirées par le pur arbitraire, qui seraient iniques, en tout cas, non conformes aux buts essentiels de la loi. Une telle action arbitraire serait une *siyāsa ẓālima* (injuste, inique)

La *siyāsa* est *šar'iyya* dans le même sens et dans la même mesure où toute l'action politico-administrative de l'autorité doit être conforme aux principes supérieurs du *šar'*, de l'Islam, puisque, aussi bien, elle n'est qu'une des manifestations de cette action (2).

(1) Cette dualité de catégories juridiques rappelle étrangement la distinction romaine de l'*ordo judiciorum* et de la procédure extraordinaire : d'une part l'ensemble des règles du droit romain traditionnel, fixées dans les textes et dont l'application est confiée aux magistrats judiciaires ordinaires ; — d'autre part, les pratiques suivies, en marge de ces règles, par les gouverneurs de province, théoriquement considérées de rang inférieur à *l'ordo*. Lorsque nous constaterons que l'application des règles de la *siyāsa* est, dans l'opinion majoritaire, reconnue aux seuls agents administratifs, tandis que la magistrature judiciaire (les ḳāḍīs) n'appliquent que le *šar'*, l'analogie entre la distinction romaine et la distinction du *šar'* et de la *siyāsa* apparaîtra encore plus frappante.

(2) Ce respect des dénominations, cette puissance du verbe, sorte de complexe juridique, est un phénomène psychologique assez général. Ainsi, dans l'Europe du moyen-âge, le prestige qui entourait le système juridique romain, la vénération dans laquelle il était tenu, étaient tels que l'appellation de *jus* lui était strictement réservée, toutes les dispositions législatives procédant d'autres sources — bien que, souvent, prévalant, en fait, sur celles du droit romain — devant se contenter de noms de moindre résonance, de moindre valeur, comme le nom de *statuts*.

Une manifestation du même ordre apparaîtra plus tard, dans l'Empire ottoman. Lorsque les sultans se mirent à exercer ouvertement le pouvoir législatif, et même, par la suite, sous le régime de la monarchie constitutionnelle où le pouvoir de création législative était formellement reconnu à l'autorité compétente — la législation ainsi élaborée, et par l'effet de laquelle le système du *corpus* musulman était progressivement aboli, n'a jamais pu être appelée du nom de *šar'* ; elle n'avait droit qu'à l'appellation de *ḳānūn* ou *niẓām*. Même de nos jours dans les pays de langue arabe, qui ont adopté des systèmes législatifs de modèle européen presque en toutes matières, on n'appelle pas le droit du nom de *šar'*.

Cependant, ce rejet du *corpus* de la *siyāsa*, en dehors du *corpus* du *šar'*, n'est pas accentué au même degré dans tous les maḏhabs. Les doctrines ḥanafite et šāfi'ite sont les plus sévères à cet égard, et c'est ainsi que dans les ouvrages de *fiḳh* de ces doctrines, on chercherait en vain une rubrique consacrée spécialement aux solutions admises au titre de la *siyāsa*. A peine relève-t-on quelques rares références à cette notion, pour expliquer des solutions différentes de celles du *šar'*. C'est pourquoi, on continue à invoquer fréquemment l'*istiḥsān*, particulièrement dans les ouvrages ḥanafites.

En revanche, le maḏhab malékite se montre plus accueillant. L'exposé de l'ensemble des solutions de la *siyāsa* fait partie intégrante de beaucoup d'ouvrages de ce maḏhab. Ainsi, le traité classique d'Ibn Farḥūn est divisé, après une introduction générale, en deux grandes parties, dont la première est consacrée aux règles du *šar'*, et la seconde aux solutions de la *siyāsa šar'iyya*, sous une rubrique portant précisément cet intitulé. (Le tout sous réserve de nombreuses et importantes confusions.) Aussi bien, les auteurs malékites déclarent-ils que les dispositions de « la *siyāsa* ne sont pas totalement étrangères au *šar'* » (Ibn Farḥūn, II, 117).

Abstraction faite de ces différences purement formelles, il a subsisté un intérêt pratique considérable à la distinction entre les deux ordres de dispositions législatives, un intérêt relatif à la compétence judiciaire. A cet égard, existent trois différents systèmes.

Suivant un premier système — rigoureusement logique avec la position de principe quant au caractère formel des deux ordres de dispositions, et qui est, précisément, le système pratiqué dans les maḏhabs ḥanafite et šāfi'ite et dans une partie du maḏhab ḥanbalite, on enseigne que l'application des règles et de la procédure de la *siyāsa* échappe, en principe, à la magistrature judiciaire ordinaire, qui est représentée par la juridiction du ḳāḍī. Fondée sur la notion de « politique » gouvernementale en vue d'assurer le bon ordre dans la société, l'application des dispositions légales de la *siyāsa* est du ressort des organes du pouvoir exécutif. C'est ainsi que la juridiction répressive, statuant suivant le principe de l'arbitraire des délits et des

peines, autrement dit, d'après les règles de la *siyāsa*, est confiée à l'organisme administratif de la *šurṭa* (cf. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, II, 352 et s.). C'est ainsi encore, suivant la même idée, qu'en matière civile, comme aussi en matière pénale, le prince, les gouverneurs de districts et autres différents organes d'autorité, exercent la juridiction extra-ordinaire des *maẓālim* (cf. *op. cit.*, II, 141 et s.). C'est ainsi, également, qu'à une certaine époque, ce dignitaire supérieur de la hiérarchie de l'État mamlūk — le *ḥāǧib* — exerçait la juridiction, libérée des entraves du *šar'* (*op. cit.* II, 245 et s. ; 307 et s.). Cependant le magistrat ordinaire conserve compétence pour appliquer les dispositions qui avaient été déjà incorporées au *šar'* par *istiḥsān*.

Dans un système opposé, on fait rentrer l'application de la *siyāsa* dans le domaine de compétence du juge ordinaire. Il est suivi généralement dans le maḏhab malékite qui se trouve, de la sorte, lui aussi, logique avec lui-même, en ce qu'il identifie *istiṣlāḥ* et *siyāsa*, et tend, par conséquent, à intégrer la *siyāsa* au *šar'*. (Ibn Farḥūn, II, 113.)

Le troisième système, éclectique, admet que la répartition de compétences est une question contingente, justiciable de circonstances de temps et de lieu ; que, par conséquent, dans tel pays et à telle époque, la compétence de la magistrature ordinaire peut être restreinte à l'application du *šar'*, mais qu'elle peut s'étendre à l'application de la *siyāsa*, en d'autres temps et dans d'autres pays. C'est le système que défend une partie importante de la doctrine ḥanbalite (Ibn Al-Ǧawziyya, *Al-ṭuruḳ al-ḥukmiyya fil-siyāsa al-šar'iyya*, 101 et s.). Des auteurs malékites admettent le même système, tout en observant qu'en Espagne, c'est le second système qui prévalait en pratique (Ibn Farḥūn, *op. cit.* 113, 122).

Cette méthode de la *siyāsa* constituait un principe particulièrement fécond pour le développement du droit, par son adaptation progressive aux conditions nouvelles de la vie sociale et économique. L'évolution du *šar'* étant bloquée tout à la fois par le dogme de « la fermeture de la porte de l'*iǧtihād* » et par son caractère religieux, un corps de droit nouveau, évolutif, serait venu progressivement le concurrencer d'abord,

pour finir — le *šar'* prenant figure de plus en plus d'un corps de droit archaïque — par se substituer entièrement à lui.

Or, un tel résultat ne s'est pas produit en fait, mais bien plutôt un résultat contraire. Le *šar'* s'est maintenu dans ses parties essentielles, aussi bien en théorie que dans la pratique ; — et les acquisitions introduites par voie de *siyāsa* se sont elles-mêmes fixées à un moment de leur évolution et comme pétrifiées.

Les causes de ce phénomène doivent être recherchées, nous semble-t-il, dans diverses directions. Il y a lieu, d'abord, de tenir compte d'un facteur d'ordre psychologique et moral. Étant donné le caractère religieux du système du *šar'*, son origine première divine, l'autorité islamique, et en particulier, la magistrature judiciaire, ne pouvaient pas se résoudre à le sacrifier définitivement au profit d'un système considéré toujours comme aberrant et inférieur. Comme effrayés par l'extension de l'action de la *siyāsa*, et le danger qu'elle faisait courir à la loi religieuse, les juristes ont réagi, pour ainsi dire instinctivement, en faveur de celle-ci. — D'autre part, les organismes auxquels il appartenait d'appliquer le système de la *siyāsa*, et par lesquels ce système aurait pu survivre et se développer, ont manqué d'efficacité ; ils n'ont pas eu suffisamment conscience de leur mission et ils y ont failli. Tout comme on peut avancer, sans crainte de grave erreur, que le degré très inférieur de formation intellectuelle et juridique des agents de ces organismes ne leur permettait pas d'assurer une mise en œuvre disciplinée et féconde du système. Au surplus, dans l'état de décadence générale des institutions publiques, ces organismes ont fini par s'étioler et, même dans une large mesure, par disparaître. La juridiction des *maẓālim*, qui pouvait autoriser les plus grandes promesses, ne subsiste plus qu'à l'état symbolique, quand elle n'est pas complètement emportée. La juridiction du *ḥāǧib*, infectée d'ailleurs, dès son origine, d'un très grand arbitraire, n'a été qu'un incident historique éphémère. Seule, la juridiction kadiale survivait ; mais elle ne se reconnaissait pas, généralement, le pouvoir de statuer d'après le système de la *siyāsa* (ce n'était que dans l'Espagne musulmane qu'un tel pouvoir était pratiqué par les ḳāḍīs, mais ce pays devait bientôt échapper à l'Islam). Ce à quoi il faut ajouter

la considération du fait de la stagnation intellectuelle qui a marqué particulièrement la doctrine juridique : les juristes ne font plus, ne se reconnaissent plus le droit de faire œuvre créatrice dans quelque mesure que ce soit, se limitant à reproduire et commenter le droit traditionnel : principe du *taḳlīd*, conséquence de « la fermeture de l'*iǧtihād* » (1).

De quelques nouvelles sources de droit

Malgré l'état de stagnation dont il vient d'être parlé, il était difficilement concevable que toute nouvelle élaboration fût exclue, en fait, absolument. Certains moyens furent mis en œuvre pour accueilir de nouvelles institutions qu'imposaient les nécessités pratiques. L'un de ces moyens consista à faire rentrer dans le cadre d'institutions déjà consacrées des opérations précédemment inconnues. On peut citer à cet égard le cas de la lettre de change, connue sous le nom de *saftaǧa* ou *bulīsa*, dans laquelle on voit une application de l'institution du transfert-cession de dette (cf. Ibn ʿĀbidīn, IV, 410). — Un autre moyen a consisté à faire état du principe supérieur de l'obéissance due à l'autorité du souverain, pour donner effet obligatoire à des dispositions de caractère législatif prescrites par lui. C'est ainsi qu'on a légitimé l'institution de la prescription extinctive des actions en justice. L'autorité du juge procédant de celle du sultan, le juge ne peut agir que suivant les conditions et dans la mesure dans lesquelles la délégation lui a été faite. Or, si le sultan prescrit que toutes actions abandonnées depuis plus de quinze ans soient rejetées, c'est comme si le pouvoir de juridiction des magistrats se trouvait limité aux seules actions sur lesquelles n'aurait passé un tel délai.

Il y avait là le principe d'une évolution d'une extrême importance et tout nouveau en Islam : on reconnaissait, par un moyen indirect, au chef de la communauté le pouvoir d'édicter formellement des dispositions législatives. Le mouvement eût

(1) Cf. la pénétrante étude précitée de M. Schacht *(Symposium de Bordeaux)*.

abouti, dans sa ligne propre, au même résultat que celui qu'on aurait pu espérer du système de la *siyāsa:* exerçant normalement le pouvoir d'*imperium*, les sultans — monarques absolus — auraient substitué progressivement au système du *šar'* un corps de droit nouveau, adapté à la vie moderne. Mais c'eût été une condamnation officielle et à peine voilée, de la loi religieuse.

Ce résultat a, il est vrai, été atteint, dans une très large mesure, au cours du XIX^e siècle ; — mais d'une manière toute différente de celle d'une évolution plus ou moins naturelle et d'une transformation des institutions antérieures mêmes, et totalement en dehors du cadre et des conceptions du droit musulman. D'une part, on n'osa pas porter une atteinte formelle au système du *šar'*, — théoriquement, il ne fut pas abrogé ; — mais, d'autre part, les sultans édictèrent successivement des ordonnances introduisant, en masse, dans leur empire, les principales institutions du système juridique et judiciaire de type européen occidental : sous forme de *ḳānūn*, entrèrent en vigueur et reçurent, seuls, dorénavant, application pratique différents codes : pénal, de commerce, de procédure, d'organisation judiciaire, etc. Le droit civil proprement dit resta quelque temps réservé au *šar'*, sous une forme moderne codifiée (code dit *Maǧalla*) : mais il fut, à son tour, emporté et remplacé, dans l'État turc et les différents États issus de l'Empire ottoman, par des codes civils tout modernes.

Émile TYAN
(Beyrouth)

UN PROBLÈME DE SOCIOLOGIE JURIDIQUE

LES TERRES "COMMUNES" EN PAYS D'ISLAM

La terre que nous appelons « commune », *muchtaraka*, — bien que ce vocable ne soit pas celui que les *Fuqahâ* emploient le plus souvent — est une terre non appropriée (1) sur laquelle s'exercent les droits d'usage (notamment les droits de pacage et d'affouage) des habitants d'une localité voisine.

Kâsânî (2), au début de son « Livre des Terres » *(Kitâb al arâḍî)*, situe de la façon suivante cette catégorie de terres dans l'ensemble des biens fonciers : « En principe, les terres sont de deux sortes : les terres appropriées — *mamlûka* — et les terres permises — *mubâḥa* — ou non appropriées.

« Les terres appropriées comprennent : les terres cultivées ou habitées, *'âmira* et les terrains vagues, ou abandonnés, *kharâb* (3).

« Les terres *mubâḥa* ou non appropriées sont également de deux sortes : celles sur lesquelles s'exercent les droits d'usage des habitants de la localité voisine qui peuvent y prendre du

(1) Les expressions « appropriées », et « non appropriées », pour désigner les terres qui sont ou ne sont pas propriété privée de même que les mots qui en dérivent : « appropriable », et « appropriation » pourraient peut-être heurter un puriste. Nous les avons cependant sans hésitation adoptées, car elles sont d'un emploi facile et traduisent parfaitement les mots arabes : *mamlûka* et *ghair mamlûka*.

(2) 'Alâ addîn Abû Bakr ibn Mas'ûd al-Kâsânî (mort en 587 H.) est l'auteur d'un grand Traité en 7 volumes : Le *Kitâb Badâï' aṣ-Ṣanâï' fî tartîb ach-Charâï'*, véritable chef-d'œuvre qui, en raison de ses qualités de clarté et de méthode, a valu à Kâsânî le surnom de « Roi des Ulémas ». Cet ouvrage est resté depuis huit siècles l'œuvre classique du droit hanafite (édit. Al Gamâlîya. Le Caire 1910).

(3) Distinction importante au point de vue fiscal et notamment en ce qui concerne le Kharâj.

bois et y faire paître leurs troupeaux, et celles qui ne sont pas affectées (à cet usage), que l'on appelle *mawât* (1) ».

Ainsi, les terres « communes » auxquelles sont consacrés tous les développements qui suivent, et les terres *mawât*, sont les unes et les autres, des *res nullius*, mais tandis que ces dernières peuvent se transformer en propriété privée par une mise en valeur ou « vivification » *(iḥyâ)*, jamais la terre « commune » n'est susceptible d'une pareille transformation. Éternellement affectées (2) à l'usage de la communauté, non seulement elles ne peuvent être l'objet d'une appropriation proprement dite, mais elles ne peuvent donner lieu à aucune possession, à titre privatif, même temporaire.

Malgré cette différence essentielle, la terre « commune » ne se sépare pas complètement de la terre *mawât*, non seulement parce que l'une et l'autre ne sont pas appropriées, mais surtout parce qu'elles ont une frontière commune, et qu'en fait, comme on le verra, la terre morte *(mawât)* marque la limite extrême de la terre « commune ».

L'origine et la nature des terres *mawât* ont été étudiées par de nombreux islamisants : juristes, sociologues ou historiens, ces derniers y voyant une survivance des *agri deserti* du droit byzantin ; en revanche, la terre « commune » a passé presque inaperçue de la plupart d'entre eux, ou n'a éveillé qu'un fugitif intérêt qui se traduit par de brèves mentions en appendice aux longs développements dont sont l'objet les terres *mawât*.

C'est ainsi que Zeys (3) en rappelle sommairement l'existence en cinq lignes sous le titre : « De la vaine pâture » et que dans l'ouvrage le plus récent sur le Droit musulman en Orient (4) on a peine à découvrir deux lignes touchant cette institution.

Le Professeur Milliot, dans son Introduction à l'Étude du Droit musulman, traite il est vrai longuement des « terres collectives » (5) au Maroc *(blâd djemâ'a)*, mais la terre collective

(1) *Badâï' aṣ-Ṣanâï'*, tome VI, p. 192.

(2) *Marfiq*, pluriel *marâfiq ;* même racine que *irtifâq :* servitude.

(3) *Traité élémentaire de Droit musulman algérien*, tome II, p. 180.

(4) Khaduri et H. Liebesney : *Law in the Middle East*, Washington 1955, p.181.

(5) P. 514 et s. où l'auteur reprend en le résumant l'exposé qu'il en avait fait dans un ouvrage portant le même titre, paru en 1922.

est une terre appropriée, une forme de copropriété familiale ou tribale, et donc, de ce fait, tout à fait étrangère par sa structure sociale et juridique, à la terre « commune ».

A notre connaissance, seuls Aghnidès et Santillana (1), sans doute mis en éveil par l'importance que le Code ottoman de la propriété foncière attribuait à ces terres, consentent à leur consacrer, le premier quelques pages d'un exposé du reste plus descriptif que critique, et le second, cinq paragraphes de ses *Istituzioni.*

Il convient de préciser (ce qui expliquerait le silence des orientalistes) que les *Fuqahâ* eux-mêmes, habituellement si prolixes, se montrent sur ce point d'une discrétion singulière, et que dans leurs Traités les plus développés, la question est assez souvent esquivée ou à peine abordée.

Faut-il en induire que nous sommes en présence d'une de ces constructions théoriques auxquelles se sont assez souvent complu les *Fuqahâ*, et qu'en fait cette catégorie de terre n'a jamais existé socialement et juridiquement parlant ? Mais s'il en était ainsi, comment expliquer que le législateur ottoman ait cru devoir consacrer, en 1858, toute une section (2) du Code Foncier à l'organisation de ces terres ? On sait pourtant que la commission chargée de l'établissement de ce code n'obéissait qu'à des préoccupations essentiellement pratiques, puisqu'il s'agissait d'élaborer des règles qui en principe devaient s'appliquer à tout l'empire ottoman, du Bosphore au Yemen et de l'Irak à la Tunisie.

Aujourd'hui, un siècle après le Code foncier ottoman, comment douter de l'existence de ces « res nullius », dont chacun peut user à sa guise, quand on voit la F.A.O. (3) organiser colloques et séminaires d'études à Beyrouth en 1954, à Téhéran en 1955, à Ankara en 1956, afin de rechercher les moyens de mettre fin aux dégradations qui résultent de l'exercice par les habitants

(1) Aghnidès : *Mohammadan Theories of Finances*, New York 1916. Santillana : *Istituzioni di Diritto musulmano malichita*, tome I, n° 54. — Voir aussi Prõbster dans la revue *Islamica* IV-4. pp. 406 et s.

(2) La section II.

(3) Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture dont le siège principal est à Rome.

des villages et même par les nomades, des droits d'usage sur les terres non appropriées avoisinant les localités habitées. Car si, en principe, la terre commune est réservée aux membres de l'agglomération la plus proche, en fait, très souvent, le nomade leur dispute ce monopole, tant sont imprécis les caractères de cette institution (1).

Un fait a frappé tous les observateurs de la F.A.O. installés en Orient dans des pays aussi différents que Chypre ou le Yemen : l'intransigeante prétention d'une certaine partie de la population (sédentaire ou nomade) à se prévaloir du droit de faire paître ses troupeaux sur des terres réputées communes, ou à prendre du bois dans les forêts non appropriées, et la grave menace de destruction qui en résulte pour les pâturages naturels, et pour ce qui reste de patrimoine forestier de ces pays.

Sur quoi est fondée pareille prétention ? Où se trouvent situées ces terres « communes », jusqu'où s'étendent-elles ? Autant de questions auxquelles il est malaisé de donner une réponse précise, et encore moins une réponse unique, valable pour tous les pays musulmans. Car on peut prévoir *a priori* que la terre « commune » n'est pas organisée de la même façon dans tous les pays d'Islam, et que son importance et son étendue sont très variables suivant la région considérée. Les différences tenant aux milieux naturels qui distinguent entre eux ces pays se sont traduites par un aménagement particulier à chacun d'eux, du privilège ancestral reconnu à tout homme de faire paître ses troupeaux sur les terres « communes » et de prendre du bois dans les forêts non appropriées.

Il en est résulté une grande variété de systèmes locaux, dont il est difficile, sinon impossible, d'avoir une connaissance précise. Le plus souvent du reste, il n'existe, encore aujourd'hui, aucune législation positive en la matière. Toutes ces questions paraissent être du ressort de la coutume et de l'usage immémorial. Les gouvernements des pays intéressés, quoique conscients du

(1) On trouve par exemple dans *Le Monde* du 18 août 1957, sous le titre « Bataille rangée au Tchad entre Arabes sédentaires et nomades », un épisode de cette lutte millénaire du nomade et du paysan qui surgit régulièrement à propos du droit de faire paître les troupeaux sur les terres communes.

caractère antiéconomique de l'institution, et désireux de parer à la dégradation constante des pâturages naturels et des forêts domaniales qui en résulte, hésitent à légiférer dans un domaine où toute restriction aux droits ancestraux de pacage et d'affouage se heurterait à des traditions religieuses bien implantées.

On pourrait, afin d'avoir quelques informations précises sur tous ces points, envisager de procéder à une série d'enquêtes sur place. Chacun de ces systèmes locaux ferait l'objet de recherches indépendantes les unes des autres, et les résultats en seraient consignés dans autant de monographies distinctes. Un travail d'ensemble dégagerait les traits communs ou au contraire les particularismes de chacun d'eux.

Mais recueillir les usages oraux sur lesquels chacun de ces systèmes s'appuie, les rédiger, en rechercher les sources islamiques ou autres, serait une tâche de longue haleine qui exigeraient non seulement de nombreuses années, mais la collaboration d'islamisants venus de différents points de l'horizon scientifique (juristes, sociologues, linguistes, ethnologues, etc.).

A notre avis, seul, un organisme international disposerait de moyens financiers et diplomatiques nécessaires à la réussite d'une telle entreprise. Du reste, les sondages auxquels il faudrait se livrer dans ce but seraient-ils fructueux ? On peut en douter. Les populations très ignorantes qu'on approcherait n'ont le plus souvent aucune idée précise sur la question. Elles se contentent, mues par une tendance collective à peine consciente, de s'accrocher à des prérogatives qu'elles estiment avoir été avalisées par les siècles, mais dont elles ignorent, et le fondement, bien entendu, et l'exacte portée.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous paraît, sinon préférable, tout au moins plus expédient de nous en rapporter à cette source précieuse d'information sociale que constituent les ouvrages de *Fiqh*. Il va de soi que si l'on tient le *Fiqh* pour une vue de l'esprit, une construction artificielle, sans prise avec le réel, une telle suggestion ne peut que faire sourire. Mais aujourd'hui, pareille attitude à l'égard du *Fiqh* n'est plus de mise.

Avec la plupart des islamisants, nous croyons que la construc-

tion des *Fuqahâ*, si elle n'a pas, même à l'origine, recouvert tout le champ des activités humaines, « est fille, bon gré mal gré, de la réalité sociale » (1), qu'elle reproduit des pratiques et des usages dont elle a contribué à fixer les grandes lignes tout en leur conférant ce minimum de cohésion sans lequel il ne peut exister de Droit. Il serait hors de propos de rechercher ici le degré de conformité de l'ensemble doctrinal construit par les *Fuqahâ* avec les faits sociaux et économiques dont ils furent les témoins et auxquels ils se sont employés à donner une structure juridique. Dans le cadre de cet article, il ne peut être question que d'indiquer dans quelle mesure ce qui a trait dans leurs ouvrages aux terres « communes » correspond à une réalité sociale qui leur fut antérieure et qui s'est imposée à eux plus qu'ils ne l'ont façonnée. Or on sent très nettement à la lecture des quelques passages que les légistes ont consacrés à la question, qu'ils n'ont pas légiféré dans l'absolu, qu'ils se sont gardé de construire un système théorique, mais, que mis en présence de pratiques et d'usages dont il leur était donné d'observer quotidiennement le fonctionnement, ils se sont vu contraints, comme à regret, de donner à ces pratiques, tout empiriques, un cadre juridique, conscients par ailleurs de la vanité de la norme légale dans un domaine où l'usage reprend toujours le dessus.

Leur exposé révèle l'absence de système, la soumission aux faits et aux impératifs de la pratique, il reproduit le caractère mouvant et variable de l'institution.

Et d'abord, les terres que nous appelons « communes » sont désignées par des expressions différentes suivant l'École considérée. En fait, la majorité des auteurs hésitent à les dénommer, préférant les définir par leurs caractères particuliers en les opposant aux terres « mortes » *(mawât)*.

Ensuite, chaque École, sans doute en raison de l'extrême variabilité de l'institution, situe ces terres « communes » dans

(1) R. Brunschvig, dans *Studia Islamica*, tome III, p. 62. Lire les réflexions intelligentes et nuancées du même auteur dans le chapitre liminaire des *Studia Islamica* (tome I, p. 12 et s.) qui contrastent avec le refus de Sauvaget *(Introduction à l'histoire de l'Orient musulman)* d'utiliser cette mine inépuisable d'informations que représente le Fiqh.

un contexte juridique différent. Car si les Hanafites en font une entité distincte, liée aux terres « mortes », mais autonomes quand même, les Chaféites et les Hanbalites les confondent avec ce que nous appellerons aujourd'hui le domaine public et les Malékites y voient une extension de la notion de *ḥarîm*.

Il y a certainement dans l'œuvre des *Fuqahâ* en ce domaine le reflet d'une réalité sociale que, sans leur aide, il serait malaisé sinon impossible de saisir. Dans cet essai, dont l'objet est de découvrir les traits d'une institution qui manque indiscutablement de relief, nous avons donc surtout utilisé leur œuvre, nous attachant spécialement aux ouvrages les plus représentatifs de chaque École. C'est ainsi que pour le système hanafite, nous avons eu recours au Traité de Kâsânî, déjà cité. La construction chaféite et hanbalite a été recherchée dans un des ouvrages qui font autorité dans chacune de ces Écoles : pour le droit chaféite, le grand commentaire de Nawawî par Al Ramlî, intitulé *Nihâyat al Muḥtâj* (1), et pour le droit hanbalite, le *Mughnî* d'Ibn Qudâma (2).

En ce qui concerne le système malékite, nous avons choisi parmi tous les commentaires de Khalîl, celui qui réservait à la question les plus longs développements : il s'agit du *Mawâhib al Jalîl* de Ḥaṭṭâb (3).

Certaines de ces œuvres sont de date relativement récente. Cela nous vaudra sans doute le reproche de sacrifier à « une routine paresseuse » comme on l'a dit (4), de ceux qui ne s'obstinent pas à consulter coûte que coûte l'œuvre du fondateur ou de ses disciples immédiats. Mais, ne nous étant pas placé dans une perspective exclusivement historique, il nous a paru préférable de nous en tenir, pour l'essentiel tout au moins, aux textes que chaque École a adoptés comme l'image la plus fidèle de son système social et juridique. Car c'est un fait contre lequel il est

(1) 8 volumes, édit. Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, Le Caire 1938. Al Ramlî est mort en 1004 de l'Hégire.

(2) 3e édit. en 9 volumes du *Dâr al-Manâr*, Le Caire 1367 H.

(3) Ḥaṭṭâb est mort en 954 H. Son commentaire en 6 volumes a été édité au Caire en 1928 par l'Imprimerie al-Sa'âda.

(4) C. Chéhata : *Essai d'une théorie générale de l'Obligation en Droit musulman*, p. 52 de l'édition française.

inutile de s'insurger, que quelques ouvrages, parfois du reste de basse époque, se sont imposés comme l'expression la plus parfaite de la doctrine officielle d'une École.

Ce n'est pas que ces œuvres reflètent une évolution plus poussée du droit, qu'on y trouve plus que dans l'œuvre des légistes fondateurs. En fait, l'enseignement de ces derniers y est scrupuleusement et textuellement reproduit sans que les commentateurs successifs aient ajouté, en matière de principes tout au moins, grand chose de leur crû. Comment, du reste, auraient-ils pu agir autrement sans enfreindre la loi du conformisme, du *taqlîd?*

D'où vient alors que dans cette somme gigantesque que représente la littérature juridique de l'Islam, une œuvre soit ainsi choisie par une sorte d'*ijmâ'* pour devenir le texte auquel on se réfère comme à un Code ?

Sans doute, faut-il voir dans la faveur qui s'attache à tel ouvrage en particulier, l'attirance naturelle que fait naître un exposé plus méthodique que les autres, et surtout un commentaire plus complet du texte de base. Nous avons suivi dans notre choix « l'opinion générale » (1) convaincu qu'en agissant de la sorte, nous serrerions de plus près la réalité sociale, qui se dissimule derrière la construction des *Fuqahâ*, qui reste dans ce domaine, on doit le reconnaître, assez pragmatique.

Néanmoins, relativement aux quelques *ḥadîth* qui servent de fondement scripturaire à l'institution des terres « communes », il nous a semblé qu'il ne serait pas inutile de consulter une œuvre proche des débuts de l'Islam.

Cette œuvre est le *Kitâb al Amwâl* (Livre des Biens) de l'Imam Abû 'Ubaid ibn Sallâm (2).

Avant de rechercher l'origine des terres « communes », d'en

(1) Tout au moins celle qui prévaut en Proche-Orient ; car, comme l'a remarqué Snouck Hurgronje, ce choix peut ne pas être le même dans une même École suivant la région considérée. C'est ainsi que les Chaféites d'Arabie du Sud et d'Afrique orientale préfèrent le commentaire de Nawawî par Ibn Ḥadjar *(la Tuhfa)* à celui de Ramlî (la *Nihâya*) très prisé en Égypte et en Palestine. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, tome II, p. 387 et s.

(2) Décédé en 224 de l'Hégire, son ouvrage tient le milieu entre le Traité de *Fiqh* et le recueil de *ḥadîths*. Ceux-ci y sont en effet accompagnés d'un petit commentaire. Édité au Caire en 1353 H. par l'Imprimerie Al 'Âmira.

fixer la situation et l'étendue et de préciser les droits d'usage dont elles peuvent être l'objet, expliquons-nous sur le choix de ce mot : *muchtaraka.*

A vrai dire, nous ne l'avons trouvé que dans le commentaire de Nawawî par Al Ramlî (1). Le Code foncier ottoman, tout au long de sa section II adopte le mot « *matrûka* » (abandonnées, laissées) — sous-entendu, à l'usage des habitants. — Quant aux auteurs malékites, ils s'en tiennent au terme de *ḥarîm* (défendu) qui, à notre avis, est beaucoup trop général puisqu'il s'applique non seulement aux terres « communes », mais aussi à des bandes de terrains qui entourent les puits et les sources, ou qui bordent les canaux afin d'en assurer l'usage à tout le monde.

La plupart des auteurs évitent de dénommer cette catégorie de terre et se contentent d'en indiquer les particularités en insistant sur leur affectation à l'usage d'une communauté d'habitants, d'où résulte leur caractère de biens inappropriables (2).

Toutes les législations anciennes et modernes ont connu ce genre de terres « qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous » (art. 714 du Code civil français), mais, tandis que ces terres ne constituent plus actuellement qu'une curiosité juridique (quand elles ne se confondent pas avec les biens du Domaine public de l'État) elles continuent à occuper une place relativement importante dans le système foncier de la plupart des pays musulmans qui n'ont pas adopté complètement les structures occidentales en matière foncière.

I. — Fondement scripturaire des terres communes

Les *Fuqahâ*, suivant leur habitude, font remonter au Prophète l'idée, sur laquelle repose tout le système, que certains biens (l'herbe, le bois, l'eau, etc.) sont communs à tous. Il est plus vraisemblable de penser que le Prophète et les premiers Califes qui ont vécu dans des régions semi-désertiques, où une impor-

(1) *Nihâyat al-Muḥtâj*, tome V, p. 348 : *Al-Manâfi' al-Muchtaraka.*
(2) C'est ainsi que procède Kâsânî, *op. cit.*, tome VI, p. 193.

tante partie de la population, nomade ou non, était continuellement à la recherche d'eau pour les hommes et les bêtes, et de pâturage pour les troupeaux, avaient déjà trouvé bien ancrée dans la conscience populaire cette conception communautaire de l'usage de certains biens. Les *ḥadîth* reflètent ainsi la préoccupation qui devait être générale à l'époque de garantir à chacun les choses essentielles à la vie en en faisant des biens communs, dont le premier venu pouvait s'emparer.

Quand deux siècles plus tard, les légistes ont construit un système des Biens fonciers, et des terres non appropriées, ces *ḥadîth* attribués au Prophète, et qui, à vrai dire, n'étaient que l'expression de la conscience populaire, ont pesé sur leur élaboration du droit, habituellement plus indépendante.

Le premier *ḥadîth* et le plus souvent cité est celui qui fait dire au Prophète (1) : « Trois choses sont communes aux gens : l'eau, l'herbe et le feu ». C'est en partant de ce ḥadîth qu'a été édifié l'ensemble des règles relatives aux eaux et la distinction entre les eaux privatives et les eaux communes.

La théorie des terres communes a également son point de départ dans ces « herbes » (kalâ), mentionnées par le même *ḥadîth*, et qui sont définies par les commentateurs, des plantes qui poussent spontanément et qui n'ont pas de « tronc » (2). Dès qu'il y a culture, travail de l'homme, on n'est plus en présence « d'herbes », dont chacun a la faculté de s'emparer par droit de premier occupant *(istîlâ)*, mais de plantes sur lesquelles s'exerce le droit privatif du propriétaire du sol. On verra, en effet, que ces « herbes » sont à la disposition de tous et appartiennent au premier occupant, quand bien même elles pousseraient sur une terre appropriée.

Quant au feu, il s'agit du feu qui « flambe et monte librement » (3). Il n'est pas permis à celui qui l'a allumé d'interdire aux autres de s'en approcher pour se chauffer ou s'éclairer. En revanche, le brasier, le foyer de charbon *(jamr)* n'est pas le feu dont il est question dans le *ḥadîth :* celui qui l'a allumé a le droit d'en écarter tous les autres.

(1) Abû 'Ubaîd Ibn Sallâm, *op. cit.*, pp. 294 et s.
(2) Ibn 'Abidîn : *Radd al-Muḥtâr*, tome V, p. 292.
(3) Kâsânî, *op. cit.*, tome VI, p. 193.

Le second *ḥadîth* qui a marqué d'une manière aussi profonde que le précédent l'élaboration du droit dans ce domaine, est ainsi rapporté dans tous les recueils de *sunna :*

« *Lâ himâ*, que pour Dieu et son envoyé », qu'Houdas et Marçais (1) traduisent de la façon suivante : « Il n'y a de pâturages réservés que pour Dieu et son envoyé ».

A vrai dire, et comme l'explique l'Imam Ach Châfi'î lui-même (2), ce *ḥadîth* comporte deux explications : il peut signifier d'abord qu'à la règle qui veut que les pâturages communs soient laissés à la disposition de tous les habitants de la localité voisine, il n'a été apporté qu'une seule exception : les pâturages que le Prophète lui-même avait réservés de son vivant.

Mais ce *ḥadîth* peut aussi être expliqué autrement : l'octroi d'un droit privatif portant sur des pâturages, ceux-ci étant en principe communs, est possible à l'exemple de ce qu'a fait le Prophète. Dès lors, les successeurs du Prophète (le Calife et ses délégués) pourraient, de la même façon et dans les mêmes conditions où la chose a eu lieu du temps du Prophète, réserver à certaines catégories d'habitants un droit exclusif sur une partie des pâturages communs.

Il semble bien, du reste, que cette deuxième version ait prévalu dans la pratique et l'on peut citer (3) de nombreux exemples de droits d'usage privatifs octroyés par les premiers successeurs du Prophète.

Toujours est-il, et l'exception — entendue d'une façon plus ou moins large suivant les Écoles — confirmant la règle, le principe est que les pâturages non appropriés ne peuvent être « réservés » à telle personne déterminée, ni même à certaines catégories de personnes, et que le droit d'y faire paître les troupeaux est commun à tous.

Le troisième *ḥadîth*, qu'il convient de citer est le suivant : « On ne doit pas refuser le surplus de l'eau, car cela interdirait le surplus du pâturage » (4). On voit ici apparaître une restriction

(1) Bukhârî (trad. fr.), tome II, p. 108.

(2) Abû 'Ubaîd Ibn Sâllâm, *op. cit.*, p. 294.

(3) Mâwardî : *Al-Aḥkâm As-Sulṭânîya*, p. 398 et 399 de la traduction française par Fagnan.

(4) Bukhârî (tr. française), tome II, p. 103.

aux droits des usagers, mais elle ne concerne que les terres appropriées dont les propriétaires pourraient refuser et l'eau et les herbages qui leur sont nécessaires.

Dans l'optique où nous nous sommes placés, ce *ḥadîth* est donc moins intéressant que les précédents, mais on y trouve une fois de plus, associés, l'eau et les herbages qui recevront plus tard dans le Fiqh, une réglementation symétrique et presque analogue.

Il n'y a pas que les herbages et les branchages auxquels s'applique le principe communautaire qui vient d'être esquissé, mais aussi l'eau, le feu, le poisson qui ne vit pas dans un vivier et qui n'a pas été pêché, l'oiseau qui n'est pas le produit d'un élevage, même s'il vient à faire son nid et pondre sur une terre appropriée, l'animal non domestiqué (1), etc.

Tous ces biens sont des dons de Dieu ; l'homme n'est pour rien dans leur existence, l'herbe n'a pas été plantée et arrosée, elle n'est pas le fruit d'un travail de l'homme, elle est donc à la disposition de tous, la chose de celui qui s'en empare le premier.

Et poussant jusqu'à ses limites extrêmes l'idée précédente, les *Fuqahâ* décident que dans l'hypothèse où l'herbe sauvage a poussé sur une terre appropriée, elle appartient au premier occupant et non pas au propriétaire du sol, à moins que celui-ci ne s'en soit emparé le premier, auquel cas, elle lui appartient, mais en sa qualité de premier occupant et non de propriétaire du sol (1).

II. — Nature et étendue des terres communes

Les auteurs comprennent sous cette dénomination deux sortes de terres que l'analyse juridique permet aisément de séparer, car elles tirent, de fondements différents, leur caractère commun de ne pouvoir servir qu'à l'usage de tout le monde et de ne pas être susceptible de propriété privée.

a) Les terres qui par leur nature ne peuvent être l'objet d'aucun droit privatif : routes, chemins, places publiques, emplacements des foires et marchés, mosquées, etc.

(1) Kâsânî, *op. cit.*, tome VI, p. 193.

Ces terres sont généralement à l'intérieur des localités ou attenantes à ces localités. Elles n'ont de raison d'être que dans la mesure où elles servent à tout le monde et non pas seulement à l'agglomération voisine. Elles sont, au sens le plus large du mot, affectées à l'usage du public en général (1).

Ces biens correspondent à ceux du domaine public dans la terminologie moderne ;

b) Les terres situées en dehors des agglomérations et qui, de temps immémorial, ont servi à l'usage commun des habitants d'une localité déterminée, ceux-ci ont le droit d'y faire paître leurs troupeaux et d'y prendre du bois.

En ce qui concerne ces terres, leur caractère de biens inappropriables découle non pas de leur nature propre (puisqu'il existe des pâturages privés et des forêts appropriées), mais du principe consacré par la Sunna que certains biens (l'herbe, l'eau, les branchages, etc.) sont un don de Dieu auquel en conséquence chacun a également droit.

Il ne sera traité dans les développements qui suivent que de cette deuxième catégorie de terres communes, les seules sur lesquelles s'exercent les droits d'usage, *stricto sensu*, des habitants des localités voisines.

Nature juridique des terres « communes ».

D'après les *Fuqahâ*, les terres communes sont par leur origine des terres « mortes », des *res nullius*, mais qui, du fait de leur affectation à l'usage d'une agglomération, ont perdu la principale caractéristique des terres « mortes » : être susceptibles d'appropriation. Elles sont devenues définitivement *res communes*.

« Réserver les terres mortes, c'est les empêcher d'être vivifiées et d'être appropriées pour qu'elles restent permises à tous et que le bétail puisse paître l'herbe qui y pousse » (2).

Leur statut juridique ne rappelle que d'assez loin celui des biens du domaine public dans les législations modernes. A l'instar

(1) Par exemple : *Nihâyat Al-Muḥtâj*, tome V, p. 338.
(2) Mâwardî : *Al-Aḥkâm As-Sulṭân|ya*, p. 396 de la traduction de Fagnan.

de ceux-ci, les terres communes ne sont ni aliénables, ni prescriptibles, mais là s'arrête l'analogie.

Sur les biens du domaine public, dans la conception moderne, l'État a une espèce de domaine éminent et dans les hypothèses où ces biens sont affectés à l'usage de certaines personnes ou de certains groupements de personnes, leur affectation résulte d'un acte de l'autorité administrative et l'action de l'Administration continue à s'exercer sous forme de contrôle ou de redevances à percevoir.

Rien de tel en ce qui concerne ces terres communes proches des localités habitées et sur lesquelles paissent les troupeaux de toute l'agglomération. Leur caractère de *res communes* résulte non pas d'un acte de l'administration, mais d'un droit immémorial, car ces biens dans la pure doctrine musulmane n'appartiennent pas à l'État mais à la Communauté musulmane qui est une entité différente de l'État dans sa conception moderne.

D'où il suit que l'action de l'administration (de l'Imam) ne peut s'exercer sur ces biens, et que, par ailleurs, les usagers ne sont tenus de payer aucune redevance.

A ces terres pourrait très bien s'appliquer l'article 714 du Code civil français : « Il y a des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous ».

Les terres *muchtaraka* sont des *res communes*, parce que leur « usage est commun à tous », mais elles ne sont pas la copropriété des habitants de la localité voisine. Elles demeurent des *res nullius*, des biens sans maître.

Limites des terres « communes ».

S'il est admis généralement que la terre « commune » commence à la limite de la localité au profit de laquelle elle est affectée pour les besoins du pacage et de l'affouage, il est beaucoup plus délicat de préciser : jusqu'où elle s'étend.

Les auteurs n'ont répondu à la question qu'indirectement, en fixant les limites de la terre *mawât*. Si, en effet, la terre *muchtaraka* n'est pas autre chose que la terre *mawât*, sur laquelle s'exercent les droits d'usage des habitants de l'agglomération voisine, fixer les limites de la terre *mawât*, c'est en même temps

fixer les limites de la terre *muchtaraka*. En effet, tout le terrain placé entre la limite des terres *mawât* et le périmètre de la localité bénéficiaire sera réputé terre « commune ».

D'après l'Imam Abû Yûsuf (1), la terre *mawât* commencerait à 300 ou 400 coudées (dhirâ') de l'agglomération la plus proche. Le même Abû Yûsuf a proposé un autre critère, resté célèbre puisque les auteurs de toutes les Écoles ont soin de le mentionner dans leurs traités (2) : la terre *mawât* ne commencerait qu'au point où l'on n'entendrait plus la voix d'un homme posté en bordure d'une localité et qui appellerait de toutes ses forces.

A s'en tenir au *Mukhtasar* de Khalîl (3) l'École malékite aurait également adopté un critère formel pour fixer les limites du *ḥarîm* d'une localité : « Toute terre « morte » située dans le voisinage d'un fonds rural est grevée pour l'utilité de ce fonds d'une servitude de pacage et d'affouage sur une distance telle qu'on peut y aller et en revenir dans la même journée ».

On verra plus loin que les commentateurs de Khalil distinguent dans cette immense zone, d'une part les terres proches et, d'autre part, les terres éloignées ; seules les terres les plus rapprochées d'une agglomération et affectées en fait, à l'usage de cette agglomération seraient soustraites à l'appropriation, et, dès lors, réputées terres « communes ».

Le mérite de ces critères formels est de ne laisser place à aucune incertitude : à l'intérieur d'un périmètre, ainsi fixé *ne varietur*, la terre, si elle n'est pas appropriée, serait à la disposition de tous les habitants de la localité, ceux-ci y exerçant un droit collectif de pacage et d'affouage que personne, pas même l'Imam, ne pourrait restreindre.

Cependant, ces critères formels et rigides n'ont pas été retenus par la doctrine prédominante de toutes les Écoles et même de l'École hanafite.

(1) *Mukhtaṣar* de l'Imam Aṭ Ṭaḥâwî (mort en 321 H.). Une des grandes œuvres classiques de l'École hanafite. Ed. Al Kitâb Al 'Arabî, Le Caire, p. 134.

(2) Ainsi Ibn Qudâma le Ḥanbalite en fait état : *Al-Mughnî*, tome V, p. 517.

(3) Traduction Seignette, n° 1206. *Hâchiya* de Dasûqî sur le *Charḥ al Kabîr* de Dardîr Tome IV p. 60 et s. de l'édit. de Brelàq H. 1295.

D'après Muhammad Ach Chaibânî (1), l'autre grand disciple d'Abû Ḥanîfa, les terres sur lesquelles s'exercent, en fait, les droits d'usage des habitants d'une localité, depuis un temps immémorial, sont des terres communes, la terre *mawât* ne commençant qu'à la limite extrême des dites terres. La terre *mawât* pourrait donc être contiguë à une localité si en fait aucune terre commune ne l'en séparait.

Ainsi le critère qui permet de reconnaître la terre « commune » c'est son affectation *de fait* à l'usage commun des habitants d'une localité.

La même solution se trouve chez les auteurs des autres Écoles. « Est *morte*, d'après Châfi'î, la terre qui n'est ni cultivée (la terre non appropriée), ni formant les dépendances *(ḥarîm)* d'une localité, même si elle lui est contigue » (2). Les Hanbalites (3) qui s'en rapportent à la coutume *('urf)* pour ce qui est de savoir si une terre est affectée à l'usage des habitants d'une localité, et dès lors, non appropriable, adoptent pratiquement la solution de Muhammad Ach Chaibânî : « Il n'est pas permis de vivifier les terres grevées des servitudes *(maṣâliḥ)* d'une localité, telles que les cours extérieurs *(fînâ)*, les terres de pâturage et d'affouage, les chemins et les conduites d'eau, tout cela ne peut devenir propriété privée par vivification ; sur ce point nous ne connaissons pas de divergences entre les savants ».

« La fixation de l'étendue de ces terres ne peut être qu'une question de fait et non pas une question de droit, car la *Charî'a* ne dit rien sur ce point ; il faut s'en rapporter à la coutume comme en ce qui concerne la prise de possession », etc.

Il reste à rechercher la solution malékite (4).

Au premier abord, elle paraît déroutante, mais à l'examiner de près, on se rend compte qu'elle rejoint les solutions précédentes.

(1) C'est, comme le précisent les auteurs hanafites, la solution du *Zâhir Ar-Riwâya*, collection des œuvres de Muhammad Ach-Chaibânî, première expression du droit hanafite.

(2) Mâwardî, *op. cit.*, traduction française, p. 379.

(3) *Al-Mughnî* d'Ibn Qudâma, tome V, pp. 516-517.

(4) Ḥaṭṭâb consacre à la question plus de 10 pages in octavo du *Mawâhib Al-Jalîl*, commentaire de Sîdî Khalîl, tome VI, p. 1 à 11.

En principe, l'Imam a la faculté d'accorder une concession à un particulier sur une terre constituant le *ḥarîm* d'une agglomération, mais il ne peut le faire qu'à la condition qu'il n'en résulte pas un dommage *(ḍarar)* pour quiconque.

Dans la zone du *ḥarîm* (très étendue en droit malékite), il faut donc distinguer entre les terres sur lesquelles s'exercent les droits d'usage des habitants de la localité : ce sont en fait celles qui sont les plus proches, et celles que ne grève aucun droit.

Sur les premiers, il va de soi que l'Imam ne peut accorder aucune concession, car, par définition, la concession lèserait le droit d'un ou de plusieurs usagers.

La faculté de consentir une concession, première étape de la vivification et de l'appropriation, est donc limitée aux terres de la seconde catégorie ; celles sur lesquelles, en fait, ne s'exerce aucun droit d'usage.

En somme, le rôle de l'Imam consiste essentiellement à distinguer entre ces deux catégories de terres proches *(qarîb)* des localités.

Et on en revient au critère admis par les autres Écoles : qu'importe la distance qui sépare une terre non appropriée d'une agglomération, ce qui donnera à une terre sa qualité de terre « commune », qui fera d'elle un véritable *ḥarîm* pour la localité voisine, c'est l'existence, en fait, sur cette terre de droits d'usage.

Quand ces droits n'existent pas, on est alors en présence d'une terre *mawât*, même si cette dernière est contiguë à la localité.

Si le droit malékite exige, dans ce cas, l'autorisation de l'Imam, inutile, quand la terre morte est très éloignée, c'est uniquement parce que, en l'occurrence, la proximité de la terre morte pourrait faire craindre l'existence de droits d'usage, et il appartient à l'Imam de s'assurer que cette terre est bien affranchie de tout droit, sinon, elle ne serait pas « vivifiable » et appropriable (1).

(1) Ḥaṭṭâb, *op. cit.*, tome VI, p. 11 ; Dardîr : *Charḥ Aṣ-Ṣaghîr*, tome II, p. 181.

III. — Objet, nature et étendue des droits d'usage s'exercant sur une terre « commune »

L'objet, la nature juridique et l'étendue des droits d'usage dépendent étroitement de la nature juridique des terres sur lesquelles ces droits s'exercent. On a déjà vu qu'il n'était pas possible d'assimiler les terres « communes » aux biens du domaine public, car elles sont par leur origine des terres *mawât*, des biens sans maître, des *res nullius*.

Les terres « communes » ne sont pas, non plus, la propriété collective des habitants d'une agglomération.

Les terres « communes » sont des terres non appropriées et en friche qui sont grevées d'une servitude légale au profit des agglomérations voisines.

La servitude légale remonterait aux premiers temps de l'Islam, elle serait l'expression concrète de l'idée qu'on retrouve dans de nombreux *ḥadîths* que l'usage de certains biens (l'eau, l'herbe, le bois des forêts, etc.) doit être commun à tous.

Activement, la servitude se traduit par le droit des habitants de la localité voisine d'utiliser en commun, la terre *muchtaraka* à diverses fins, et plus spécialement à y faire paître leurs troupeaux et y prendre du bois (pacage et affouage).

Passivement, la servitude se manifeste par l'impossibilité de défricher ces terres, de les cultiver, de les aménager, car tout ceci serait le prélude à l'appropriation, et ces terres ne peuvent être appropriées sans que disparaissent les droits d'usage dont on ne conçoit pas qu'ils puissent s'exercer sur une terre appropriée.

Quel est le rôle de l'Imam (de l'autorité publique), en ce qui concerne l'exercice des droits d'usage ?

On devine, *a priori*, que ce rôle ne doit pas être très important. Les droits d'usage ne sont pas une concession *(iqṭâ')* de l'autorité publique ; ils ont été de tout temps le privilège des habitants d'une localité déterminée, ils s'exercent sur des terres qui ne sont pas du domaine public. Ils sont un droit de la communauté des musulmans :

L'Imam Al Kâsânî (1) se sert de formules aussi heureuses qu'énergiques pour souligner que les droits d'usage ont leur source dans la coutume immémoriale et non dans une concession de l'autorité publique.

« De même les terres situées autour des localités habitées *(balda)* et affectées *(marâfiq)* à l'usage des habitants qui peuvent y prendre du bois *(muḥtaṭab)* et y faire paître leurs troupeaux ne sont pas *mawât*, si bien que l'Imam ne peut y accorder une concession *(iqṭâ')* car ce qui est affecté *(marfiq)* aux habitants d'une localité leur appartient comme leur appartient la cour *(finâ)* de leur maison, or une concession serait la négation de leur droit. »

Et, comparant ces terres communes aux salines, nappes de bitume et autres biens communs, Kâsâni insiste sur cette idée : « Il n'est pas permis à l'Imam de concéder ces biens à quiconque *(li aḥad)* car c'est un droit qui appartient à l'ensemble des musulmans ».

Ainsi, en droit hanafite, tous les habitants d'un village ou d'une localité ont également droit au pacage et à l'affouage sur la terre « commune » qui entoure la dite localité, et il n'appartient pas à l'Imam (à l'autorité publique) de restreindre ce droit ou de l'attribuer aux uns et de le refuser aux autres.

Il semble qu'à l'origine, le fait de rattacher la terre « commune » à un centre habité ou cultivé, ait eu surtout pour but d'en fixer l'étendue et non pas d'en réserver l'usage aux seuls habitants de ce centre à l'exclusion des habitants d'une autre localité ou des nomades.

La faculté d'user de la terre « commune » appartenait à tout le monde et cela paraît être de l'essence même de l'institution, fondée sur l'idée que certains biens ne peuvent pas être la propriété d'une personne, ou d'une communauté ; car il ne faut pas l'oublier, la terre commune n'est pas une variété de propriété collective ou indivise, et sur elle ne peut même pas s'exercer un droit privatif de possession.

On peut, néanmoins, supposer qu'au fur et à mesure que la population se fixait, elle a eu tendance à restreindre les droits

(1) *Op. cit.*, tome VI, p. 194.

des nomades et que les usages qui s'établissaient à la longue avaient surtout pour objet de régler les droits des usagers à l'avantage de la population sédentaire.

C'est un épisode de l'éternel conflit du nomade et du sédentaire qui, parfois, peut tourner à l'avantage du nomade dans les régions où le nomadisme a conservé un certain prestige.

La jouissance devant rester commune, tout acte, tout fait de nature à créer un droit privatif au profit d'une personne, est interdit : on ne peut sur la terre « commune » bâtir, clôre, cultiver, irriguer, etc.

En droit chaféite, le pouvoir reconnu à l'Imam de « réserver » à une catégorie d'habitants l'usage de pâturages communs *(ḥimâ, maḥmîya)* pourrait faire croire que les droits d'usage constituent une véritable concession *(iqṭâ')* de l'autorité publique. Il n'en est rien cependant et le passage suivant de Mâwardî [1] donne à cette intervention de l'Imam sa véritable signification :

« Quant aux réserves constituées après lui (le Prophète) par les Imams, si elles comprennent la totalité ou la majeure partie des terres *mawât*, cela n'est pas permis ; si elles ne comprennent qu'une petite partie, mais au profit des particuliers ou des riches en général, cela n'est pas permis non plus, mais si c'est au profit de la généralité des musulmans ou au profit des pauvres seulement, il y a deux opinions »...

En somme, le rôle de l'Imam se réduirait à délimiter la terre commune par rapport à la terre qui reste « morte », compte tenu des faits d'utilisation antérieurs et ensuite, éventuellement à en réserver l'usage à une catégorie d'habitants (pratiquement les pauvres), ceci dans l'hypothèse où par suite de certaines circonstances (insuffisance de l'eau ou des pâturages) il n'est pas possible de laisser à tous, indistinctement, l'exercice des droits d'usage.

Mais il est, si bien, de l'essence de ces droits d'appartenir à tous, sans distinction ni préférence, que Mâwardî ajoute : « Si une réserve avec affectation spéciale est assez étendue pour

(1) Al-Aḥkâm As-Sulṭânîya (tr. Fagnan, p. 397).

satisfaire aux besoins de tout le monde *(« li 'umûm an nâs »)*, tout le monde a le droit d'en user » (1).

En droit malékite, les principes ne sont guère différents. Il est vrai que l'Imam a le droit d'accorder une concession exclusive à un particulier sur le *ḥarîm* d'une localité. Mais cette concession ne doit pas « léser » dans leurs droits acquis, les habitants de la localité ; elle ne pourra donc avoir pour objet qu'une terre sur laquelle n'existent pas de droits d'usage.

Ainsi la concession est impossible sur la partie des terres qui dans le *ḥarîm*, zone très étendue en droit malékite, correspond à la terre grevée de droits d'usage dans le système hanafite.

Étendue des droits d'usage.

Il y a lieu, sur ce point, de faire une distinction entre le pacage et l'affouage :

a) En ce qui concerne le droit de faire paître les troupeaux et, d'une façon générale, le droit de cueillir les herbes *(kalâ)*, le *Fiqh* se montre très libéral.

Appliquant à la lettre le *ḥadîth :* « Trois choses sont communes à tous, l'herbe, l'eau et le feu », les auteurs (et surtout les auteurs hanafites) en sont arrivés à considérer que, non seulement chacun a la faculté de faire paître ses troupeaux sur les terres non appropriées (terres « communes » et terres *mawât*) ce qui va de soi, mais aussi que chacun a le droit de s'emparer de l'herbe qui pousse sur les terres d'autrui et éventuellement d'y faire paître ses troupeaux. Abû Yûsuf le précise d'une façon lapidaire : « En ce qui concerne les pâturages *(murûj*, pluriel de *marj)*, celui qui en est propriétaire et les tiers ont des droits égaux relativement à la faculté d'y prendre de l'herbe et de l'eau » (2).

Kâsânî (3) consacre à cette question d'assez longs développements qui se justifient par la nécessité d'expliquer la situation, pour le moins étrange, d'un propriétaire qui ne peut interdire à tout venant de s'emparer des herbes qui poussent sur son propre domaine.

(1) *Op. cit.* (tr. Fagnan, p. 400).
(2) *Kitâb Al-Kharâj* (tr. Fagnan, p. 155).
(3) *Op. cit.*, tome VI, p. 193.

« En ce qui concerne les herbes *(kalâ)* qui poussent sur une terre appropriée *(mamlûka)* elles (les herbes) sont *mubâḥ* (à la disposition de tous), elles ne sont pas la propriété du propriétaire du sol, à moins que ce dernier ne les ait coupées et mises de côté, auquel cas il en est propriétaire ; c'est la solution donnée par le *Ẓâhir Ar Riwâya* [1] car la règle veut qu'il soit permis de s'emparer de ces biens, d'après les dires du Prophète : Les gens ont en commun trois choses : l'herbe, l'eau et le feu. Par *kalâ*, il faut entendre les herbes sauvages *(ḥachîch)* qui poussent sans avoir été cultivées par l'homme ; quand on dit qu'elles sont *mubâḥ*, cela signifie qu'elles sont communes à tous, à moins que le propriétaire du sol ne les ait coupées et mises de côté, auquel cas il en est propriétaire de la même façon que celui qui recueille l'eau commune dans des récipients. »

Cela signifie que la propriété des herbes comme celle de toute autre chose *mubâḥ*, s'acquiert par droit d'occupation et que le premier occupant est préféré, ce premier occupant pouvant être aussi bien le propriétaire du sol qu'un tiers.

En pareil cas, ce n'est pas en qualité de propriétaire du sol qu'il a droit aux herbes, mais pour s'en être emparé le premier.

Toutefois, le propriétaire du sol, en tant que propriétaire, a le droit d'interdire l'accès de son domaine à quiconque. Comment, dès lors, pourra s'exercer le droit qu'a chacun de cueillir les herbes ? En d'autres termes, comment concilier ces deux prérogatives en apparence inconciliables ?

Voici la solution que propose Kâsânî :

« Quand une personne veut pénétrer sur une propriété privée pour y ramasser *(ihlichâch)* des herbes : de deux choses, ou il est possible de trouver ailleurs de pareils herbages ; auquel cas le propriétaire peut interdire l'accès de son domaine, ou au contraire, ces herbes ne se trouvent pas ailleurs, et dans ce cas il sera dit (au propriétaire) : « ou bien tu autorises telle personne à passer sur ton domaine, ou bien tu cueilles toi-même les herbes et les lui remets... Et si une personne pénétrait sur un domaine privé sans l'autorisation du propriétaire et ramassait les herbes,

(1) Ensemble des œuvres de Muhammad Ach Chaibânî.

le propriétaire ne pourrait pas les lui reprendre, car il s'agit de biens *mubâḥ* qui s'acquièrent par occupation ».

Le propriétaire ne pourrait pas non plus vendre, prêter, donner ces herbes, car il s'agit de biens non appropriés qui ne peuvent faire l'objet d'aucun contrat ou acte juridique incompatibles avec la faculté reconnue à tous de s'en emparer.

Les Malékites (1) restreignent considérablement l'exercice du droit de pacage sur les pâturages privés en fixant deux conditions à cet exercice :

1. Le domaine privé dont l'herbe pourrait servir au pâturage commun, doit être en friche.

2. Et il ne devrait pas en résulter un dommage pour le propriétaire du domaine ;

b) L'affouage.

Si chacun a le droit de prendre du bois dans les forêts non appropriées, qu'elles soient comprises dans les terres communes ou dans les terres « mortes », en revanche le même droit n'existe pas en ce qui concerne les forêts appropriées.

Le propriétaire de la forêt a un droit, exclusif, non seulement sur les arbres (tronc et branchages) mais aussi sur le bois mort (2). Ainsi, une différence essentielle apparaît, d'emblée, entre pacage et affouage : le droit de pacage pour autant qu'il confère à un individu le pouvoir de s'emparer des herbes sauvages *(kalâ)* est plus étendu que le droit d'affouage puisqu'il peut s'exercer sur toute terre, appropriée ou non ; en revanche, le droit d'affouage n'autorise une personne à prendre du bois que dans les forêts non appropriées. Pourquoi cette différence ?

Kâsânî (3) en donne ainsi les raisons : « L'utilité des forêts est dans les arbres et leurs branches, c'est l'objet même *(maqṣûd)* de la propriété de la forêt, d'où il suit qu'être propriétaire de la forêt, c'est par le fait même, être propriétaire des arbres et des branches. Au contraire, l'herbe sauvage n'est pas la fin en soi *(maqṣûd)* des prés et des prairies *(murûj)*, l'objet exact du droit

(1) Khalîl (tr. Seignette, n° 1232). V. les commentaires de Ḥaṭṭāb et de Mawwâq, tome VI, p. 17.

(2) Abû Yûsuf : *Kitâb al-Kharâj* (tr. Fagnan, pp. 155 et s.).

(3) *Op. cit.*, tome VI, p. 194.

de propriété des prés, ce sont les plantes cultivées ; les herbes sont un accident, un produit gratuit qui ne fait pas partie du droit de propriété ».

Gratuité des droits d'usage.

Il ressort de tout ce qui vient d'être dit que les bénéficiaires des droits d'usage n'ont à payer aucune redevance.

A qui, du reste, une redevance pourrait-elle être due ? Les terres « communes » sont comme les terres *mawât*, des biens sans maître. Elles ne sont la propriété ni de l'État, ni même d'une communauté d'habitants.

C'est ainsi que Mâwardî précise (1) :

« Nul administrateur ne peut rien exiger des propriétaires de troupeaux à titre de compensation pour l'usage des pâturages en terre morte ou en terre réservée *(ḥimâ)* car le Prophète a dit : Entre musulman, trois choses sont communes : l'eau, le feu et l'herbe ».

Bien mieux, il ne pourrait être demandé de redevance si le droit de pacage ou simplement le droit de cueillir les herbes pour les animaux s'exerçait sur une terre appropriée.

L'herbe *(kalâ)* est un bien *mubâḥ ;* elle est à celui qui s'en saisit et non pas au propriétaire du sol. Elle ne peut donc faire l'objet d'un acte juridique quelconque ; non seulement elle ne peut être vendue, mais elle ne peut être donnée, la donation serait nulle puisque le prétendu donataire tire son droit de la permission générale établie par la *charî'a* en la matière et non point de la volonté libérale du propriétaire du sol (2).

* * *

Le sort des deux catégories de terres non appropriées a été bien différent : la notion même de terre *mawât* a disparu en pays d'Islam au fur et à mesure que se développait le concept

(1) *Op. cit.*, p. 166 (tr. Fagnan, p. 401).

(2) Kâsânî, *op. cit.*, tome VI, p. 194. La doctrine est à peu près la même dans les autres Écoles : *Nihâyat Al-Muḥtâj* (chaféite), tome V, p. 253. *Al-Mughnî* (ḥanbalite), tome V, p. 521. *Charḥ Aṣ-Ṣaghîr* (malékite), tome II, p. 259.

occidental de domanialité, à telle enseigne qu'on pouvait écrire dès la fin du XIXe siècle (1) qu'il n'existait plus en Turquie (à l'époque, tout l'Orient moins l'Égypte) de forêt *mawât*.

En revanche, ces terres « communes » boisées ou non, ces pâturages naturels qui environnent les localités habitées sur une plus ou moins grande étendue, ont survécu comme un témoignage de la vieille conception communautaire touchant la jouissance de certains biens.

De nos jours, les réactions des gouvernements dans les pays d'Islam à l'endroit de cette institution se manifestent de trois manières en apparence dissemblables, mais qui finalement aboutissent à des résultats qui modifient peu l'état de choses existant.

Certains de ces gouvernements, trop respectueux de la coutume ancestrale, laissent se perpétuer ces usages, tels qu'ils ont toujours été suivis, estimant que leur suppression blesserait la conscience de la majorité des habitants et entraînerait par ailleurs des difficultés d'ordre social en privant une partie de la population des moyens qui lui ont été, de tout temps, reconnus de faire vivre ses troupeaux.

Dans d'autres pays — ceux dont la législation tend de plus en plus à se rapprocher des systèmes occidentaux — on a essayé à coup de décrets et de lois d'interdire l'exercice des droits d'usage portant sur les terres « communes » et les forêts domaniales.

Mais en fait, aux dires des observateurs les plus qualifiés, les choses continuent comme par le passé, tant sont puissantes les habitudes ancestrales sur lesquelles repose l'institution.

Enfin, dansun troisième groupe de pays qui comprend notamment les pays dont la population nomade est numériquement importante sans qu'elle jouisse, pour autant, d'un prestige exceptionnel, on a préféré légaliser la pratique ancienne. On y a donc évité de supprimer brutalement une institution que ses origines ont rendue respectable et qui parfois reste utile, en se contentant de la réglementer et d'en limiter partiellement les

(1) Chiha : *Traité de la Propriété immobilière en Droit ottoman*, Le Caire 1906, p. 206.

méfaits. Il a suffi d'apporter un remède à ses défauts les plus graves, à savoir l'imprécision qui a toujours existé en ce qui concerne la situation et les limites exactes des terres « communes », et la faculté reconnue aussi bien au riche qu'au pauvre d'y faire paître leurs troupeaux et d'y prendre du bois.

Cette dernière solution nous paraît la meilleure. Certes elle consolide l'institution en lui donnant un statut légal ; mais en faisant la part du feu par le sacrifice de portions réduites de terres sur lesquelles ne s'exerceront plus que les droits d'usage d'une catégorie restreinte de la population ne sauve-t-elle pas le restant des terres non appropriées qui font aujourd'hui partie du domaine public de l'État ?

Y. LINANT DE BELLEFONDS
(Paris)

L'ISLAMISATION DANS LA TURQUIE DU MOYEN AGE

La conquête de l'Anatolie par les Seljoukides est sans doute l'un des événements les plus importants de l'histoire du Moyen Age, à cause des grandes conséquences qui s'ensuivirent. Le rôle, dans la turquisation, de la propagation de l'Islam parmi les chrétiens autochtones n'a pas été encore pris en main comme problème. Malgré les différences de doctrine et l'existence de quelques hérésies, le Christianisme était la religion commune des peuples de l'Anatolie, si l'on excepte les contrées Sud-Orientales habitées par les musulmans. Il apparaît que les auteurs n'ont pas bien compris l'importance de la densité ethnique, c'est-à-dire des immigrations consécutives turques, facteur essentiel dans la turquisation de l'Anatolie. Ils ont voulu, sans en faire l'étude, considérer ce fait très compliqué (1) comme l'effet du massacre ou de la conversion en masse de la population indigène ; ou, du moins, ils ont inféré, par simple déduction logique, que les hérétiques chrétiens embrassèrent l'Islam en masse, parce qu'ils étaient opprimés par l'Église orthodoxe (2).

Quoique nous sachions que le peuple de l'Anatolie n'a pas sérieusement résisté à l'invasion, parce qu'il était mécontent de l'administration et de la politique religieuse de l'Empire byzantin, et a même préféré vivre sous la domination Seljoukide, du

(1) Bien que les recherches sur la conquête de l'Anatolie soient assez avancées, le problème de la turquisation du point de vue ethnique n'est pas encore étudié. Nous comptons prochainement publier une recherche sous le titre : « La Turquisation de l'Anatolie ».

(2) W. Ramsay, *The Intermixture of races in Asia Minor* (Procee. Brit. Acad. VII), p. 9 ; S. Runciman, *A History of the Crusades I*, p. 72 ; M. Halil Yinanç, *Anadolu'nun Fethi*, p. 178.

fait de la justice et de la liberté régnant dans le nouvel état, nous n'avons aucun document en mains prouvant que cette préférence eut lieu parallèlement avec la conversion. Malgré l'insuffisance des sources concernant la Turquie du Moyen Age, nous devons penser que, s'il y avait eu des conversions en masse, les chroniqueurs contemporains l'auraient considéré comme un fait très important, puisqu'ils n'ont, de fait, négligé ni la préférence accordée par les chrétiens à l'État des Seljouks, ni même le fait que, lors de la conquête, quelques aristocrates, peu nombreux il est vrai, se convertirent à l'Islam pour pouvoir garder leurs biens et leur situation (1). De plus, ces chroniqueurs rapportent aussi que les souverains Seljoukides du XII^e^ siècle transportèrent et installèrent par la force les cultivateurs chrétiens d'un pays à un autre pour des raisons économiques. Car nos sources donnent quelquefois des détails minutieux, tels que les controverses entre les musulmans et les chrétiens, et les faits concernant les églises et les monastères. Il n'est pas possible aujourd'hui de penser que des conversions en bloc eurent lieu (2), étant donné que la politique de l'État et surtout la mentalité des Turcs pendant la conquête, de même que leurs relations avec les indigènes, sont déjà suffisamment éclairées. En tout cas nous n'avons aucune preuve montrant que les Seljoukides suivirent une politique de conversion à l'Islam ; tandis que nous connaissons leurs efforts pour le développement de la civilisation musulmane.

Bien au contraire, il paraît que l'État Seljoukide ne juge pas utile pour ses intérêts fiscaux, comme ce sera le cas dans l'Empire Ottoman, la conversion des chrétiens. S'il n'en était pas ainsi, les chrétiens de l'Anatolie Centrale auraient disparu, là où les nomades étaient installés depuis la première invasion et où aussi l'État Seljoukide fut fondé. Les différents documents attestent le contraire ; il est à noter que, même au XIII^e^ siècle,

(1) Michel le Syrien, *Chroniques*, trad. par Chabot III, p. 247 ; Niketas Choniates, trad. Cousin (*Hist. de Const.* V, p. 36).

(2) Sur ces sujets voir notre article : *Les Souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans* (Studia Islamica I) et : *Les Turcs musulmans et les autochtones chrétiens sous les Seldjoukides* (Ce dernier travail n'est pas encore publié).

l'impôt de capitation *(jizya)* perçu sur les chrétiens constituait l'un des plus importants revenus de l'État (1).

S'il est bien certain que la Turquie au Moyen Age ne fut pas la scène d'activités en bloc d'Islamisation, il est aussi évident que les cas particuliers de conversion y devinrent constants, et il faut prendre en considération ces derniers comme un facteur effectif parmi les éléments de turquisation dans un pays habité anciennement par les chrétiens. Autant que la politique de justice et de liberté religieuse octroyée par les Seljoukides, les relations amicales de voisinage des Turcs sans fanatisme laissaient les chrétiens conserver leur religion ; mais ces conditions les attiraient aussi vers l'Islam (3). Surtout la période de Kılıç-Arslan II, qui constitue le début de la supériorité culturelle turque par rapport aux chrétiens autochtones, est particulièrement importante du point de vue des conversions. En effet, les luttes qui avaient eu lieu jusqu'alors entre les Turcs ou contre les étrangers, et enfin le fait que la plupart des Turcs étaient nomades et plus chamanistes que musulmans, ne favorisaient pas les conversions continuelles. On peut même supposer que quelques éléments chrétiens, dont l'origine turque paraît assurée, embrassèrent le Christianisme dans cette période tumultueuse (4).

Une exception à ce sujet, relatée par les sources occidentales, ne nous dément point. La deuxième Croisade, ayant subi des pertes terribles en Anatolie, arrive à Antalya. Une partie des

(1) Aksarayi, *Müsâmeret ül-Aḫbâr*, Ankara 1944, p. 153.

(2) Fuad Köprülü aussi accepte une opinion modérée contre H. A. Gibbons qui exagère l'islamisation dans les marches (*Les Origines de l'Empire ottoman*, Paris 1935, p. 97).

(3) Les chrétiens de l'Anatolie Centrale, surtout les Grecs, étaient assez arriérés. Les chrétiens de l'Anatolie Orientale, surtout les Syriaques, étaient très avancés parce qu'ils vivaient sous l'influence de la civilisation musulmane.

(4) Sur ce sujet voir pour le moment : *Les Actes de Wakouf de l'époque Seldjoukide III*, dans *Belleten XLV*, p. 67-71. Les Mongols païens suivirent une politique de sympathie envers les chrétiens de l'Anatolie, parce que les musulmans de ce pays les envisageaient comme l'ennemi et étaient portés vers les Mamelouks d'Égypte. Quoique dans cette courte période les controverses religieuses prissent un aspect critique, cette situation ne favorisa pas la propagation du Christianisme ; au contraire les conversions à l'Islam ne cessèrent pas à cause de la supériorité de la civlisation islamique.

Croisés, n'ayant pas la possibilité d'aller en Terre Sainte, resta dans la ville dans un état très pitoyable, dû à la trahison et aux attaques des Grecs. Ces pauvres Croisés furent sauvés de la maladie, de la faim et de la mort grâce à la charité des Turcs ; à tel point, qu'ils distribuèrent même des objets en argent aux Croisés les plus misérables, les rachetant aux Grecs qui les avaient enlevés par la menace et par la ruse. « Plus de trois mille jeunes Croisés passèrent, dit le chroniqueur, du côté des Turcs, en fuyant leurs coreligionnaires, pour y trouver la protection et la charité. O charité ! tu es plus cruelle que la trahison. Car les Turcs achetèrent leur religion en échange du pain. Cependant ils ne les obligèrent pas à se convertir en échange du service rendu » (1).

Cette conversion, ayant eu lieu dans des conditions exceptionnelles, ne contredit pas l'opinion énoncée ci-dessus, étant donné que les Croisés n'avaient pas la possibilité de continuer leur voyage ni de retourner chez eux. Mais vers la fin du XIIe siècle, les conversions en Turquie devinrent habituelles et continues, parallèlement au développement dans tous les domaines de la civilisation. Un acte de Vakouf, fait à Konya en 1202, par l'émîr Seljoukide Altun-aba, mais fondé sous Kılıç-Arslan II, est digne d'attention comme un document qui exprime et fixe cet état de choses. En effet, d'après ce document, une partie du revenu du vakouf fut assigné au ravitaillement, aux vêtements, aux chaussures ainsi qu'aux frais de circoncision et d'enseignement du Koran à ceux qui embrassent l'Islam, et habitent l'Anatolie ou l'étranger, qu'ils soient chrétiens, juifs ou païens *(Majûsî)* (2).

Malgré la rareté de ces sortes de documents, cet acte montre déjà combien les conversions sont devenues importantes ; il

(1) Odon de Deuil, dans Michaud, *Bibl. Croisades* I, 244 ; Arnold, *Histoire de la propagation de l'Islam* (trad. en turc), Istanbul 1343, p. 91, 92. Il est certain que beaucoup de débris des Croisés sont restés en Anatolie, et une partie parmi eux embrassa nécessairement l'Islam. L'acte du Wakouf mentionné ci-dessus parle d'un cultivateur chrétien nommé Téodos bin Yan bin Al(a)man. D'autre part dans la même ville, il y a un quartier Şeyḫ Alaman dans lequel se trouve un mausolée dont la porte a une inscription datée de 687 de l'Hégire, qui contient le nom Ahmed 'Ali bin Şeyḫ Alaman.

(2) *Belleten XLV*, p. 233.

reflète même que ce mouvement comprend non seulement les Anatoliens, mais des étrangers aussi. Pendant que la civilisation musulmane progressait rapidement au XIII^e siècle, le courant de mysticisme aussi se propageait dans tout le pays, surtout après l'invasion mongole. C'est par suite de ce courant que l'islamisation acquit une nature plus dense. En effet, les mystiques qui comprenaient l'Islam d'une manière plus vaste et plus humaine que les relevants des Madrasa, croyaient en l'amitié au lieu de l'hostilité entre les hommes professant différentes religions et passant de la théorie à la pratique ils aidaient les pauvres et les malades, sans égard aux différences de confession. De la sorte, l'envie de rapprochement et la sympathie que ces actions firent naître chez les chrétiens à l'endroit des Turcs musulmans, ajoutées à la domination politique et à la supériorité culturelle, firent que les cas de conversion se multiplièrent et furent par là encouragés.

Parmi les œuvres des grands religieux et poètes mystiques qui vécurent en Turquie Seljoukide, œuvres qui, durant des siècles, constituèrent une source d'extase sacrée, celle de Mevlânâ Jelâleddîn Rûmî, appelant les hommes de différentes religions à s'unir en Dieu et autour des idées du bien et de l'humanité, montrent de manière très caractéristique dans quel climat moral les activités d'islamisation avaient lieu. Un jour, on avait demandé à Mevlânâ quels plaisirs trouvaient les mécréants dans ses idées, quelle compréhension ils pouvaient leur témoigner, alors que ces idées étaient difficilement comprises même par les musulmans. Il répondit qu'eux aussi croyaient en Dieu, que leur but était le même que celui des musulmans, mais que les voies pour y parvenir étaient différentes et que, par conséquent, ils étaient à même de concevoir l'essence de ses paroles. Mevlânâ mettait ainsi au jour les bases qui unissent toutes les religions (1). Il avait des disciples parmi les adeptes de diverses religions et entretenait des relations amicales avec les prêtres et les grands dignitaires de celles-ci ; il visitait les églises et les monastères. Des prêtres venaient le voir pour lui parler, non seulement de l'Anatolie, mais aussi d'Istanbul. Mevlânâ propa-

(1) Mavlânâ Jelaleddîn Roûmî, *Fih Mafih*, éd. Firuzân Fer, Téhéran 1330, p. 97.

geait ses idées partout, il allait même jusqu'à visiter les tavernes des chrétiens où, plongé dans l'extase divine, il dirigeait des cérémonies mystiques. Dans ces contacts, dans ces conversations, il expliquait à tout le monde le but des religions et l'esprit de l'Islam. Quand les chrétiens lui disaient que l'Islam imposait des devoirs difficiles à accomplir, il attirait l'attention de ses adeptes sur leur importance en soulignant la nécessité de la foi ; en faisant remarquer que la prière assure la propreté, le pèlerinage à la Mecque fortifie la religion, la guerre Sainte constitue le combat pour la religion, l'interdiction de l'adultère a pour but de conserver intacte la souche familiale, celle de la pédérastie assure la multiplication de la race, et la prohibition des boissons spiritueuses nous donne la santé de l'esprit. D'autre part, il a toujours témoigné du respect envers les autres religions. A un négociant qui avait insulté un moine chrétien, il conseilla de faire en sorte que ce moine le bénît.

Un jour, ses disciples ayant demandé en manière de plaisanterie à un architecte grec pourquoi il n'adhérait pas à l'Islamisme, celui-ci répondit que le fait d'abandonner une religion à laquelle il était lié depuis cinquante ans lui ferait honte et peur ; à ce moment, Mevlânâ entra dans la pièce et dit qu'un chrétien craignant Dieu est religieux ; là-dessus l'architecte se convertit à l'Islam. A la mort de Mevlânâ, des adeptes de diverses cultes et religions participèrent à ses obsèques avec leurs livres sacrés ; ils disaient que c'était grâce à lui qu'ils avaient appris la profonde vérité des différentes religions, et qu'ils avaient trouvé en lui les qualités de leurs prophètes. C'est pour cette raison que les Mevlévis étaient fiers de dire que chaque peuple honore un seul prophète, chaque secte et chaque culte un seul Sheikh, mais que Mevlânâ est aimé et respecté par tous les hommes et que cela est un miracle propre à lui. Il est évident que ces idées et ces sentiments étaient propres à encourager les conversions parmi les chrétiens se trouvant à leur portée. On raconte, en effet, que, durant une cérémonie mystique, quelque cent Grecs qui s'y trouvaient passèrent à l'Islam ; qu'après une cérémonie qu'il fit dans un temple arménien, les Arméniens qui se trouvaient en sa présence se convertirent. On souligne que le nombre de Grecs, d'Arméniens

et de Juifs qui adhérèrent à l'Islam, grâce à l'influence de sa personnalité et de ses idées, atteignit 18.000 et que parmi ceux-ci se trouvaient nombre de prêtres et de moines (1).

La mentalité et le comportement des autres mystiques, notamment des « *Baba* » et derviches turkmènes, étaient analogues ; et ceux-ci préparaient également un terrain d'entente et de rapprochement au préalable entre chrétiens et musulmans, à la suite de quoi ces chrétiens se convertissaient. Ces phénomènes d'islamisation, en Turquie médiévale, avaient lieu selon des traditions et des rites dûment constitués. Au dire d'Ibn Jubayr, le signe principal de ce passage du christianisme à l'islamisme était de piétiner la croix et de la brûler. En effet, selon ce voyageur, Guillaume, roi de Sicile, avait une sœur d'une beauté éclatante, son cousin germain était amoureux d'elle ; mais la religion chrétienne empêchant le mariage entre proches parents, le cousin serait allé auprès du Sultan Mes'ūd (1116-1156) et aurait agi de la sorte en sa présence pour attester de sa conversion à l'Islam. Ensuite de quoi il aurait épousé la belle cousine (2).

Toutefois, si cette attitude vis-à-vis de la croix ne comporte pas un caractère symbolique, il faut bien qu'elle ait eu cours dans des cercles restreints. Sinon, il est évident qu'elle ne reflète pas la mentalité bien connue du Sultan Mes'ūd et, d'une manière générale, celle du peuple turc.

Schiltberger qui, vers la fin du XIVe siècle, resta en Anatolie après y avoir été fait prisonnier, donne plus de détails au sujet de cette cérémonie répandue parmi le peuple ; cette coutume s'est aussi perpétuée à l'époque ottomane. Si, selon lui, un chrétien veut devenir musulman, il doit lever le doigt et prononcer publiquement la formule : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète » ; après quoi il est conduit auprès d'un haut dignitaire religieux, en présence de qui il est tenu de répéter la formule, et il abjure le christianisme. Là-dessus, on l'habille de vêtements neufs. Le prêtre lui attache un mouchoir

(1) Eflâkî Dede, *Manâḳib ul-'Ârifîn*, trad. Cl. Huart, I, 75, 105, 107, 114, 184, 185, 211, 261 ; II, 3, 9, 14, 45, 112, Manuscrit de Bibl. Génér. d'Ankara 67 a, 110 a, 143 a.

(2) *Travels of Ibn Jubayr*, GMS, p. 338.

neuf à la tête en signe de conversion à l'Islam. Puis, le prêtre demande à la foule de s'armer et de monter à cheval ; lui-même agit pareillement, avec deux autres clercs à ses côtés. Ainsi, le néophyte est promené en ville au son des tambours. Le peuple entonne à haute voix la louange de Muhammed et les deux clercs disent : « *Thari wirdur*, *Messe coulidur*, *Maria Cara baschidur*, *Machmet Rassuldur* ». Ce qui veut dire : « Dieu est unique, le Messie est sa créature, Marie est une femme (sœur), Muhammed est prophète ». Là-dessus, le néophyte est circoncis dans la mosquée. S'il est pauvre, on fait une collecte pour lui et on l'enrichit (1).

Un Grec du nom de Trayanos, condamné pour assassinat au talion par le gouverneur de Konya, ayant été grâcié à la suite d'une intercession de Mevlânâ auprès du Sultan, alla se présenter à celui-ci et se fit musulman ; il fut circoncis et amené au bain (2). Parmi ces convertis, il y en avait qui s'adonnaient à l'étude de la Loi musulmane ou bien adhéraient à un ordre religieux, même à un âge avancé. On raconte qu'un certain Sheikh 'Abdullah, originairement Arménien de Konya, apprit au début le Koran et le Ḳudūrī par cœur, puis s'adonna aux jeûnes, aux mortifications et aux prières, traversa monts et déserts, fit de grands progrès dans les luttes et découvertes spirituelles, accomplit des voyages et mourut enfin en 631 (1234) à Damas (3). Dans la psychologie de la conversion, la supériorité politique et culturelle des Turcs, la justice et la liberté religieuse qui régnaient chez eux, ont joué un aussi grand rôle que la décadence culturelle des chrétiens, et l'ébranlement de leurs princpes religieux. Le fait que parfois la classe des religieux facilita la conquête turque est en connexion avec cet ébranlement des fondements religieux (4). Une relation de hauts faits, qui reflète

(1) Ed. Haklyut Society, p. 75 ; Arnold, *La propagation de l'Islam* (trad. en turc), p. 161.

(2) Eflâkî Dede, *Menâḳib ul-'Ârifîn*, trad. Cl. Huart, I, p. 245, 365.

(3) Bedruddîn 'Aynî, *'Iḳd ul-Jumân* (Bibl. Velyeddin Ef. 2931, t. XIX), p. 165. L'auteur parle d'un récit disant que cet homme est arrivé auprès d'Abdullah Yûnînî et est devenu musulman grâce à lui.

(4) Les détails sont dans notre étude à paraître : *Les Turcs musulmans et les autochtones chrétiens sous les Seldjoukides.*

la psychologie des foules, raconte l'anecdote significative que voici : Dans les environs d'Amasya, un prêtre monté en chaire, expliquant les causes de la victoire des musulmans sur les chrétiens, dit que les musulmans se conforment aux prescriptions de leur prophète. A la question de quelqu'un de l'assistance qui demande si, oui ou non, les Turcs iraient au Paradis, le prêtre répond que les Turcs y regarderont simplement par la porte. Un jeune homme dit qu'il ne croit pas que les Turcs, qui chassèrent les Grecs de leurs foyers, se contentent de regarder par la porte les Grecs qui occupent le Paradis. A ces mots, ce dernier est réprimandé par le prêtre qui s'écrie : « Nies-tu l'Évangile et le Messie ? » (1).

Les Grecs, qui étaient convaincus de la supériorité des Turcs, et qui l'avouaient dans leurs conversations journalières, manifestaient cet ébranlement des principes religieux également dans les discussions publiques.

L'empereur Byzantin Manuel Paléologue, qui était venu en aide en 1389-1390 au Sultan Yıldırım Bayezid, se met à discuter sur le Christianisme et l'Islamisme avec un professeur en théologie turque à Ankara. Vingt-six personnes prennent part à la discussion ; le peuple d'Ankara y vient comme auditeur. Dans les débats, traduits par le truchement d'un converti, les Turcs expliquent leurs victoires par la supériorité de leur religion. Manuel riposte que chaque peuple a son époque de grandeur et qu'en Occident il existe des peuples chrétiens aussi forts que les Turcs (2).

Un jour, le beau-frère de 'Izzeddîn Keykâvus II se moque devant le monarque du Kadi de Konya à propos du sort des Musulmans après le meurtre du khalife de Bagdad par les Mongols. Le Kadi lui répond : « D'après votre propre aveu, votre Dieu a été crucifié ; qu'est-ce à dire si notre khalife a été assassiné ? » (3).

(1) *Ṣaltūḳ-nâme*, Manuscrit de la Bibliothèque de Topkapı, 4b.

(2) M. S. B. Hase, *Notice d'un ouvrage de l'empereur Manuel Paléologue intitulé Entretien avec un professeur Mahométan* (Notices et Extraits des manuscrits, t. VII, Paris 1810, p. 309, 382).

(3) *Les Souverains Seldjoukides*, p. 83-99.

L'Empire Seljouk de Turquie n'a pas poursuivi une politique délibérée d'Islamisation, et a accordé pleine liberté religieuse à ses sujets chrétiens. Pourtant, les besoins de la Cour et de l'armée l'ont poussé à contraindre certains éléments à se convertir. En effet à côté des soldats « *ikta* » (à fief militaire) répandus sur tout le territoire, il y avait auprès du Sultan, et placés directement sous ses ordres, des forces dont le contingent était recruté parmi les prisonniers de guerre ou des esclaves acquis par achat. Des enfants non musulmans ainsi obtenus recevaient dans les principaux centres de l'État Seljouk, dans des établissements appelés « *Gulâm-Ḫâne* » (Écoles d'esclaves), une instruction et une éducation islamiques de maîtres nommés « *Baba* », et étaient ensuite envoyés en service à l'armée ou à la Cour. Ibn Bîbî note que la plupart de ces esclaves amenés des terres chrétiennes avançaient jusqu'à la dignité d'Emîr et que les Emîrs réputés de Rûm (Anatolie) étaient pour la plupart les fils de ces anciens esclaves (1).

En effet, les sources notent qu'un très grand nombre d'hommes d'État Seljouk sont recrutés parmi ces esclaves *(rûmî nijâd)*; mais d'autre part, beaucoup proviennent aussi d'enfants Turcs non musulmans, amenés du Kıpçak (Russie méridionale) et vendus dans les marchés anatoliens (2).

Des cas de conversions étaient quelquefois observés parmi les mercenaires faisant leur service dans l'armée Seljouk. On voit que Sherefeddin Mahmoud, Emir d'Erzincan, nommé aussi fils de *(Piser-i)* Kerahle, était un de ceux-là. Car lors de la relation des faits le concernant, l'auteur français du XIII^e^ siècle qui le nomme Salefadin, note qu'il connaissait l'allemand et le français, qu'il aimait beaucoup les Francs et les chrétiens, et qu'il se serait converti au christianisme s'il avait vécu longtemps (3).

Le passage ci-dessus cité d'Ibn Bîbî, ainsi que celui de cet

(1) Ibn Bîbî, éd. fasc., Ankara, p. 137, 138 ; *Actes de Wakouf de l'époque Seldjoukide III* (*Belleten XLV*, p. 18, 22, 23).

(2) Ce sujet sera traité dans une étude spéciale.

(3) Ibn Bîbî, p. 545 ; Vincent de Beauvais, *Miroir Historial*, trad. de Vigny, Paris 1495, chap. XXVII.

auteur, montrent qu'il est probable que cet Emir était à l'origine un soldat franc.

On voit en outre, dans l'État seldjouke, un autre contingent militaire islamisé. Il s'agit des *ikdish* (iğdiş), qui constituaient dans les villes une classe militaire déterminée.

Les sources sont vagues au sujet de l'origine et de la structure de ces corps. Pourtant l'on est en droit de déduire qu'ils formaient une garde du corps, composée d'enfants chrétiens islamisés.

A la défense de Sivas, par exemple, ils combattent les Babâî's révoltés contre le Sultan Seldjouke. De même que l'*ikdish-başhi* Ḫurremshâh, lors de la révolte de Jimri, à la défense de Konya contre les gens de Karaman, l'*ikdish-başhi* Faḫreddin, de concert avec Ahmed Shâh chef des Aḫîs, se trouvait à la tête des forces locales (1).

Il est dit que, comme à la mort de Fahreddin, l'on ne pouvait trouver personne pour le remplacer comme *ikdish-başhi*, le calme et la discipline furent troublés dans la ville (2).

Le rôle que jouèrent les *ikdish* dans la pacification des luttes pour le trône survenues entre Rukn-ed-din Süleyman-shâh et Gyâṣ-ud-Din Keyhusrev est susceptible de nous donner une idée de leur importance (3). Dans les cérémonies d'avènement au trône des Sultans, dans leur réception, les noms des *ikdish* vivant dans les grandes cités seldjoukes, telles que Konya, Kayseri, Sivas, Ankara, Ereğli, Malatya, sont mentionnés à côté de ceux des notables *(â'yân)* et des Aḫîs (4).

« A Konya, les chefs, les dignitaires et les notables ont des milliers de maisons, de châteaux et de palais ; les maisons des négociants et des *ikdish* sont plus élevées que celles des gens de métier. Les palais des Émirs sont plus élevés que ceux des négociants, les dômes et les palais des Sultans sont encore plus élevés que tous les autres ». Ce texte est important, du fait qu'il aide à déterminer la situation des *ikdish* (5).

(1) Ibn Bîbî, p. 696 ; *Histoire anonyme*, éd. facs. F. N. Uzluk, Ankara 1952, p. 60, 61.

(2) *Histoire anonyme*, p. 62.

(3) Ibn Bîbî, p. 32. Ici est indiqué qu'on se fiait aux paroles des *Ikdish*.

(4) Ibn Bîbî, p. 38, 120, 138, 214, 697.

(5) Eflâkî, *Menâḳib*, trad. Huart, I, 215. Le traducteur n'a pas compris ce mot.

Une lettre de Mevlânâ prie de protéger un commerçant contre les impôts perçus et les confiscations faites par les *ikdish* de Sivas (1). Dans un recueil d'écrits *(Münşeât)* du temps des Seldjouks, découvert ces derniers temps, un édit concernant la nomination des *ikdish* élargit nos connaissances quant aux devoirs qui incombent à ces derniers. L'Émir des *ikdish* y reçoit les titres suivants : *Seyyid ül-a'yân ve'l-meshâhîr Shems üd-din Shahâb ul-Islâm veşîḳ-ul-ḥaẓre azîz ul-mulûk ve's-selâṭîn Uluğ Bilge Kâfi emîr ul-Ekâdishé.*

Il est ordonné que l'Émîr, dans la répartition des impôts *'avāriẓ* ne mette pas de différence entre riches et pauvres ; qu'il agisse exclusivement selon la fortune et la puissance de chacun ; qu'il ne protège personne abusivement ; que les gens de métiers *(muḥterifa)* et les faibles ne soient pas l'objet d'exactions dans leurs demeures (2). Ces deux documents montrent qu'à côté de leur service militaire, les *ikdish* étaient, du moins dans les villes, tenus de percevoir l'impôt *'avāriẓ*, soit en paiement de leur service, soit au compte de l'État. Nos connaissances au sujet de l'origine des *ikdish* sont plus pauvres que celles afférentes à leur service. Toutefois certains signes font penser qu'ils ne sont pas d'origine turque-musulmane, mais que leur souche est mixte. Par exemple, l'*ikdish-bashi* de Kayseri, fils *(piser-i)* de Ḥâjûk, portait le nom de Ḥusâm, ce qui montre qu'il était un Arménien converti. Le fait que celui-ci a trahi l'armée pendant le siège de Kayseri par les Mongols et qu'il a préparé ainsi la reddition de la ville, est signe qu'il n'était certainement pas un croyant musulman sincère. L'Imam d'Ereğli, qui se prétendait savant, fut vaincu dans une dispute ; alors il allégua que, vu son origine, sa science était une chose extraordinaire et dit : « Je suis le fils d'un *ikdish* ignorant

Il y avait un mausolée à Konya sur lequel nous voyons une citation de l'acte de Wakouf (Livre de Wakouf de Konya, p. 584, Administration Générale du Cadastre, Ankara).

(1) *Meklûbât-i Mavlânâ Jelaleddîn*, publié par F. N. Uzluk, p. 96.

(2) Hasan bin Abdul-mümin, *Rusûm ur-risâil*, Bibl. Nûr-Bânû à Üsküdar, n° 122, folio 28 b. Sur cet auteur voir mon article dans *Mélanges Fuad Köprülü*, Ankara 1953 et Tûrkiye Selçuklulari hakkinda resmî vesîkalar, Ankara 1958, p. 178.

(3) Ibn Bîbî, p. 529.

d'Ereğli. Malgré cela j'ai commencé à apprendre l'alphabet pendant ma jeunesse ; j'ai appris le Livre Saint par cœur ; j'ai appris aussi à bien écrire les épîtres, le Koran et les documents religieux ; c'est pour cette raison que dans les réunions où je me trouvais, les Kadis et les dignitaires se mettaient debout pour m'honorer » (1). Ces lignes attestent que cette classe était étrangère à la culture islamique. Elle offre quelque analogie avec les *muvalladûn* d'Andalousie. En effet le philologue Ibn Muhennâ, du XIII^e siècle, a traduit, dans son dictionnaire turc-arabe, le mot *ikdish* par *muvallad* (2). Ce mot, qui est passé du turc en arabe et en persan, est expliqué par Mahmud de Kashgar comme signifiant frère (ou sœur) utérin (ou utérine) (3). Le mot a subi ensuite un développement sémantique. Témoin Vaṣṣāf qui dit que le mot *ikdish* signifie quelqu'un dont l'un des parents est Turc ; il en évoque ainsi d'une part l'origine, et de l'autre, en fait voir l'évolution sémantique. C'est de cette acception que vient le sens de personne au sang mêlé (4). Les arguments historiques et philologiques nous dévoilent donc pourquoi cette classe militaire prit ce nom. De là nous pouvons tirer la conclusion que voici : En Turquie seldjoukide l'on appelait *ikdish* tout musulman de parents chrétiens ou, plus généralement, de parents non-musulmans et dont l'origine remonte à différents peuples.

On voit donc que l'État seldjouk faisait donner une éducation islamique aux enfants faits prisonniers à la guerre, ou achetés, et les employait comme esclaves dans l'armée. En outre, il se servait des enfants des chrétiens, ses sujets, pour constituer une force militaire. Mais, comme ces derniers étaient libres d'après le droit islamique, il ne pouvait être question d'en faire des esclaves pour les enrôler à la cour ou à l'armée centrale ;

(1) Kadi Ahmed de Niğde, *El-Veled-ush-Shaftk*, Bibl. Fâtih, n° 4519, p. 594.

(2) Dictionnaire d'Ibn Muhennâ, éd. Kilisli, p. 147. Ce mot est donné comme persan par la plupart des dictionnaires anciens, parce qu'il a été employé dans les textes persans plus souvent que dans ceux des Arabes et des Turcs. Seulement Abdul-Lâtif 'Abbâsî dit dans ses *Latâif ul-lugât*, que l'origine de ce mot est turque. L'expression turque *iğdiş at* (cheval châtré) est aussi employée sous les Seldjoukides.

(3) *Divânu lugât-it Türk*, trad. B. Atalay, III, p. 382.

(4) Quatremère, *Hist. Sult. Mamelouks II*, p. 5.

on a donc dû constituer une classe de sujets libres islamisés, habitant les villes. Cette institution disparut en même temps que l'Empire Seldjoukide, et le mot *ikdish* perdit alors cette signification. C'est pourquoi, au XV^e siècle, Yazîjioğlu, dans sa traduction d'Ibn Bîbî, supprime ce mot ; ce qui montre que le mot est alors oublié comme l'institution (1). D'après le *Vakfiye* de Karamanoğlu Ibrahim Bey, le mot a vécu quelque temps encore en Anatolie centrale, où l'institution elle-même avait vécu. Ce *Vakfiye*, institué dans le même siècle, cite parmi les témoins une personne nommée Çelebi, portant aussi le nom de père ou le titre de *ikdish-bashi* (Çelebi bin Emir *ul-ikdish-bashi*) (2).

Ces *ikdish*, analogues aux *devshirme* de l'Empire ottoman, et les esclaves élevés pour les services de la Cour et de l'Armée, ne constituaient certes pas un contingent considérable du point de vue numérique. L'institution des esclaves et l'islamisation ne concernent pas seulement l'État. Les esclaves prisonniers de guerre et ceux acquis par achat formaient aussi l'ornement des kiosques et maisons des émirs et des riches. Ils constituaient en même temps un élément d'islamisation. Les conquêtes et les invasions remplissaient d'esclaves les villes et les bourgades. Quelquefois, les belles femmes des contrées abandonnées par les hommes constituaient le meilleur butin de guerre ; elles étaient distribuées aux guerriers, et contribuaient, en conséquence, à l'augmentation de la population musulmane (3). Les vagues humaines de grande densité qui déferlèrent sur l'Anatolie par suite des invasions seldjouke et mongole, sont bien l'élément primordial dans la turquisation de ce pays ; mais il est impossible de ne pas accorder d'importance sous ce rapport à l'islamisation des éléments chrétiens. Comment déterminer, même *grosso modo*, le degré d'influence de ce dernier facteur ? A partir de l'invasion seldjouke, la proportion des populations turque et autochtone a constamment varié à l'avantage des Turcs. Mais ce changement

(1) Ed. Houstma, p. 200.

(2) Uzun Çarşılı, *Belleten I*, p. 105. Quoique l'auteur ait pris ce mot dans le sens d'eunuque, il a corrigé lui-même, avec le détail, dans son *Introduction aux Institutions ottomanes* (en turc), p. 115-116.

(3) Voir not. 22.

est dû principalement à l'immigration et à la croissance, les conversions étant d'importance bien minime à côté de ce facteur. Les cahiers de recensement prouvent que la population chrétienne des centres culturels seldjouks, comme Konya, Kayseri, Sivas, a conservé au XVI^e siècle, l'importance qu'elle avait au XIII^e. Les villages des environs de Kayseri, dont nous savons qu'ils étaient chrétiens à l'époque seldjoukide, sont inscrits comme chrétiens dans les cahiers de recensement du XVI^e siècle (1). Nous savons en outre que les chrétiens transférés en 1196 de la région de Menderes par Giyâṣ ud-dîn Keyḫusrev et établis aux environs d'Akşehir, ont conservé leur religion jusqu'à ces derniers temps (2). Nous savons de même qu'un courant de turquisation, commencé au XIII^e siècle, se développa très rapidement en Anatolie, surtout durant le XIV^e siècle. C'est non pas l'Anatolie centrale, lieu de domination des Seldjouks, mais les régions des frontières et les zones côtières qui furent la scène de ces développements.Notons, toutefois, que ces changements rapides sont dus, non pas à des facteurs religieux, mais à des facteurs ethniques (3).

En disant que le phénomène d'islamisation en Anatolie ne se réalisa pas à grande échelle, mais lentement et par petits groupes ou cas individuels, nous ne voulons pas prétendre qu'un ou plusieurs villages ne passèrent pas en bloc à l'Islam. Le chroniqueur turc du XV^e siècle, 'Âshik Paşa-zâde, quoi qu'il ne soit pas contemporain de ces événements, écrit que grâce à l'équité de Süleyman Paşa, nombre de villages des environs de Taraklı-Yenicesi et de Göynük adhérèrent à l'islamisme, et que Yıldırım Bayezid envoya les gens de ces villages pour peupler le quartier musulman d'Istanbul (4). Ibn Baṭṭûṭa, qui passa par ces parages peu de temps après leur conquête, signale, tout en donnant d'importants détails d'ordre ethnique, que Yenice est habité

(1) *Les actes de Wakouf de l'époque Seldjoukide III, Belleten XLV*, p. 67-71.

(2) W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Frygia*, Oxford 1895, I, p. 16. Osman Turan, *Les Souverains Seldjoukides*, p. 90.

(3) Les détails sont dans notre article : *La Turquisation de l'Anatolie.*

(4) *Tavârîḫ-i âl-i 'Osmân*, Istanbul 1332, p. 43, 68 ; *Neshri*, Liepzig 1951, p. 46. Cet auteur parle seulement du transport des habitants de Taraklı Yenice et de ceux des villages alentour. F. Köprülü considère avec doute cette citation orale sur l'islamisation (*Les Origines de l'Empire Ottoman*, p. 98.5).

par les Turcs, tandis que Göynük est habité par les chrétiens (1). H. A. Gibbons, sur la foi de la déclaration envoyée en 1337-1340 par le Patriarcat à la population d'Iznik (Nicée), l'exhortant à ne pas abandonner le christianisme, est enclin à admettre, conformément à sa thèse, que les conversions eurent lieu à grande échelle (2). Toutefois, après le transfert de la capitale byzantine d'Iznik à Istanbul, la densité et la pression de la population turkmène sur les marches *(ūj)* augmentèrent, ce qui eut pour effet d'augmenter le taux de l'émigration de la population autochtone. Selon 'Âshik Paşa-zâde et Neshri, le prince *(tekfûr)* d'Iznik, après que cette région fut passée sous la domination ottomane, se trouva prêt à rendre aux Turcs la ville investie, à condition que la vie des habitants fût sauve.

La population, délivrée de la faim et des pertes causées par la guerre, se retira en partie de la ville, avec le *tekfûr;* le reste continua d'y vivre (3). Mais cette dernière partie a dû aussi quitter la ville, car, Ibn Battûta écrit que la cité est détruite et que peu de gens de la suite du Sultan y habitent (4).

Les recherches que nous avons effectuées sur la turquisation de l'Anatolie, en nous basant sur les matériaux d'ordre historique, ethnique, philologique et folklorique, ne nous font pas conclure à une conversion massive embrassant tout le pays. Mais si nous essayons d'établir la proportion de l'islamisation, réalisée au cours des siècles, dans la turquisation, nous dirons que l'élément islamisé représente environ les 30 %, tandis que l'élément ethnique turc constitue les 70 % de la population.

Osman TURAN
(Ankara)

(1) Trad. turque, I, p. 344-345.

(2) *The Foundation of the Ottoman Empire*, trad. turque, p. 48. Le Chroniqueur byzantin Dukas prétend que les Turcs ont toujours forcé les chrétiens d'Anatolie pour les convertir à l'Islam, en citant les relations entre Bayezid I et l'empereur Manuel (Trad. Mirmiroğlu, Istanbul 1956, p. 31). Il n'est pas possible de corroborer cette prétention, sachant que l'auteur est vraiment partial contre les Turcs.

(3) *Târiḫ-i âl-i'Osmân*, p. 41 ; *Neshri*, p. 45.

(4) Trad. turque, I, 342.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 20 AVRIL 1959
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6001 — Éditeur n° 199
Dépôt légal : 2e trimestre 1959